ENTRE NÓS
Ensaios sobre a alteridade
Emmanuel Lévinas
VOZES

Entre nós ou a exploração dos caminhos do sentido. Emmanuel Lévinas volta ao que constitui o centro de seu pensamento: a compreensão dos enigmas na vizinhança do ser. Através de uma série de textos notáveis, que repisam os eixos tradicionais de sua reflexão, o filósofo define a natureza da relação ética que une cada homem a seu próximo. Moral do amor, da sinceridade, mas também meditação sobre a sabedoria e a responsabilidade, considerações sobre o papel da filosofia, reexame dos direitos do homem: o leitor está convidado a um profundo mergulho na "relação intersubjetiva".

Mas há um mistério, diz mais ou menos Emmanuel Lévinas, neste liame do entre-nós, nesta ligação impalpável que ordena a vida social, o que não quer dizer que estejamos presos numa realidade indecifrável, nem que o "entre-nós" seja um espaço que permanece obstinadamente opaco para nós. No decorrer das páginas, o véu é levantado. A relação do um ao outro revela-se na transcendência do para-o-outro e conduz assim a descobrir o "sujeito ético", portanto, o entre-nós.

ENTRE NÓS

ENTRE NÓS

Ensaios sobre a alteridade

Tradução de:
Pergentino Stefano Pivatto (Coordenador)
Evaldo Antônio Kuiava, José Nedel,
Luiz Pedro Wagner, Marcelo Luiz Pelizolli

Petrópolis
1997

Emmanuel Lévinas

A Jean Halperin

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

No curso de Pós-Graduação em Filosofia: Mestrado e Doutorado, da PUCRS, formou-se um grupo de estudo e pesquisa do pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas que se propôs igualmente traduzir textos importantes deste autor, contribuindo para a divulgação de suas idéias no meio universitário brasileiro. Agora, o mesmo grupo, com pequena variação de membros, apresenta com prazer a versão em língua portuguesa de um segundo livro do mesmo autor: *Entre Nós. Ensaios sobre a Alteridade**

Os componentes reuniram-se semanalmente ao longo de dois semestres, em sessões de análise e tradução dos textos, merecendo cuidados especiais aqueles parágrafos que ofereciam dificuldades na interpretação, dado também o estilo árduo e complexo com que o autor formula, não raro, seu pensamento. Traduzir em equipe é tarefa nada fácil e quase inconcluível, além de precisar de mais tempo e de maior aplicação na coordenação; mas oferece também vantagens com a diversidade e riqueza das intervenções e contribuições. Manter as nuances que o autor imprime ao seu pensamento em busca da saída para o novo, preservar a unidade de estilo, dos conceitos básicos e das formulações originais foi uma constante sempre presente, embora nem

sempre se conseguisse a expressão ideal. Por isso, ao longo da versão encontram-se entre parênteses os termos originais quando o termo português pareceu insuficiente ou inexato, procedimento seguido para assegurar rigor e completude na captação da idéia*.

O livro reúne 20 escritos que resultam de conferências, de entrevistas e de artigos, e que se situam entre 1951 e 1988, espaçados entre 47 anos de atividade e produção filosófica. O tema convergente central que produz sua unidade é a alteridade. Mas a linguagem e os tópicos em que a análise sobre o tema da alteridade se desencadeia e desenvolve não são os mesmos; pode-se dizer que há variação e evolução. Procurou-se, na tradução, respeitar estas peculiaridades e não aplainar os tropeços inerentes aos textos posteriores a 1963 em que o autor procura abandonar a linguagem que denota ressaibos ontológicos.

Optou-se pela tradução do livro *Entre Nós* porque o tema da intersubjetividade é extremamente urgente frente ao drama da solidão dos homens, frente à tragédia cotidiana da guerra e da violência e frente à necessidade iniludível da construção da paz sobre os alicerces da justiça como responsabilidade de cada um. A idéia do indivíduo que se ergue imperiosamente, se emancipa e confere sentido subjetivo, fundamento autofundador, tal idéia tornou-se precária. E preciso repensar a razão, a intersubjetividade e, nesta, a alteridade. Cabe certamente aqui uma pergunta formulada por Wittgenstein: "E impensável uma filosofia que seria diametralmente oposta ao solipsismo?" É por este caminho, tão insólito quanto paradoxal, que Lévinas envereda e vai conduzindo seus leitores.

Entende-se melhor a filosofia de Lévinas se confrontada com o caldeamento histórico das idéias filosóficas ocidentais, com o cruzamento entre empirismo e idealismo do qual irrompe um pensar rigoroso ao mesmo tempo que encarnado, e com princípios de ordem social com os quais a experiência e a sabedoria semita contribuíram para a civilização humana. Não se trata apenas de um diálogo e discussão entre as luzes de Atenas e de Jerusalém; trata-se muito mais da busca de um sentido que possa luzir e orientar a própria razão e a vontade nas relações entre os homens e em todas as construções que estes podem acalentar. Pode-se enfocar ora um ora outro destes pontos essenciais, mas para a compreensão do todo é mister articular cada uma das partes. Na elaboração do seu pensamento, Lévinas examina a tradição filosófica ocidental, discute com filósofos, critica sistemas, fazendo emergir progressivamente as teses que defende, tendo sempre como mola polarizadora o princípio da alteridade, com o qual descobre que a ontologia é superada pela ética e esta se torna filosofia primeira, capaz de inspirar e sustentar uma nova ordem humana e institucional.

Até a Idade Moderna, o homem moldava seu ser, conhecer e agir de acordo com a objetividade que descobria, contemplava e refletia no macrocosmo e no Infinito, pondo em relevo a unidade, a ordem e a felicidade, modeláveis à imagem de um ideal pensado ou revelado e referenciáveis para a construção do humano e do social.

Com o advento da crítica à metafísica e do progressivo abandono pela filosofia ocidental dos modelos que ela inspirava e sustentava, os critérios de validade para o ser, pensar e agir nortearam-se pela subjetividade racional ou pela liberdade, impondo-se o império da razão ou da vontade-poder inquestionável do Eu prometéico. Pari passu vicejavam humanismos que propunham, por um lado, a salvaguarda dos ideais antigos e medievais a não serem abandonados e, por

outro, pretendiam contrabalançar as exaltações da Razão e da Vontade-Poder. Seu alvo não era desconexo, sua leitura do Kairós não deixava de ser aguda e de responder a lacunas que mentes mais avisadas denunciavam. Mas tais humanismos beiravam mais as letras e boas intenções do que mordiam a realidade dura e complexa das relações humanas, discorriam mais sobre a história e a utopia do que pensavam a dura faina dos mortais na construção de uma sociedade justa e universal. Não bastavam belas idéias, mesmo que generosas, sem correspondentes encarnações no embate das teses e das vontades que se confrontam para se imporem.

O esplendor das luzes terá conduzido o homem para a plenitude do seu destino histórico? O que o homem encontrou ao transpor os tradicionais princípios do bem e do mal? Terá ele atingido os umbrais do super-homem? Os totalitarismos sistêmicos, o imperialismo do Eu como vontade-poder e os reducionismos daí decorrentes produziram um desastre do humano que nenhuma consciência poderá jamais desconsiderar se for normal. Com a erosão de todo absoluto, o próprio ser humano ficou exposto como banalidade aniquilável ou manipulável. Mas seria isto pura fatalidade? Os milhões de humanos que foram dessubstancializados pela força da Razão ou pela razão da Vontade-Poder não são um novo absoluto impossível de escamotear sem cair no inumano? O excesso do Mal (além do bem e do mal, da gaia ciência e da diversão filosófica) não há de se constituir em novo acesso, pelo avesso, à transcendência do humano?

Como se pode ver ao longo dos textos que seguem, o pensamento filosófico de Lévinas nutre-se constantemente da meditação sobre textos de Husserl e de Heidegger sobretudo: interroga-os, com eles se confronta e progressivamente deles diverge e se separa, contestando-os e evidenciando os conteúdos do seu próprio pensamento. Se Heidegger elabora uma filosofia que se desarraiga da metafísica e se constitui

como ontologia auto-sustentada e auto-suficiente, retirando o ser do esquecimento em que tombara na filosofia ocidental, Lévinas, por sua vez, aventura-se a dar um novo passo: desarraigar-se das amarras da ontologia para libertar o homem, constituir a ética como filosofia primeira sobre a relação absoluta da alteridade. Não se trata apenas de criticar um que outro ponto do pensar heideggeriano, mas de contestar o seu próprio fundamento. Elementos essenciais desta contestação encontram-se num artigo publicado em 1951, intitulado "A ontologia é fundamental?", que é o primeiro texto do presente volume. Aí Lévinas reconhece a novidade da ontologia contemporânea: compreensão do ser não supõe só uma atitude teórica mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia" (p. 22) precisamente porque "nas suas preocupações temporais soletra-se a compreensão do ser" (ibid.). No entanto, Lévinas detecta aí uma ruptura insuficiente em relação ao idealismo, à medida que a idéia nova de compreensão pretende englobar toda exterioridade no horizonte do desejo de tudo desvelar por parte do sujeito. "Compreender é relacionar-se ao particular, único a existir, pelo conhecimento que é sempre conhecimento do universal" (p. 26).

A tese central de Lévinas, opondo-se radicalmente a Heidegger, afirma que a relação ao outro "consiste certamente em querer compreendê-lo, mas a relação (da alteridade) excede esta compreensão". Significa que "outrem não é, primeiramente, objeto de compreensão e, depois, interlocutor" (p. 27). Não se trata de uma forma dialógica especial, comparável com aquela que foi proposta por Buber, por Nédoncelle ou por Löwith. Para Lévinas, este nível de intersubjetividade permanece insuficiente para romper as amarras ontológicas e para garantir a radicalidade da relação com a alteridade. Faz-se mister manter a relação, que é linguagem. Mas a originalidade provém precisamente do outro, que é em si mesmo significação, palavra ética. "O ente é o homem, e

é enquanto próximo que o homem é acessível. Enquanto rosto" (p. 30). A compreensão e à significação tomadas a partir do horizonte, Lévinas opõe a significância do rosto (cf. p. 33) e vai conduzindo sua exposição a ponto de contestar o primado da ontologia e defender o da ética.

Outra pedra de tropeço é a afirmação heideggeriana de que "os outros se encontram a partir do mundo onde o Dasein preocupado e circunspecto se mantém essencialmente" *(Sein und Zeit* § 24,25). Que sentido pode ter a expressão "a partir do mundo"? Todo outro será sempre compreendido no horizonte do mundo? A base do ser e o sentido que a partir dele se instaura compreende o homem como apophansis que se desvela como "energia" à qual importa ser e compreender. Do âmago deste bojo neutral surgiriam os anônimos a se contextualizar como no famoso "Da" do Dasein. E daí que derivam, sem dúvida, as influências que protagonizaram nos últimos decênios os relevos atribuídos aos contextos de toda sorte, como fatores que compreendem e explicam o fenômeno humano, e que pretendem substituir-se aos conceitos clássicos. Aqui o acidental emancipa-se e arvora-se como essencial. Com isso, a intersubjetividade está condicionada ao contexto não só pelo seu inserimento inevitável no fluxo das relações e dos acontecimentos, mas essencialmente porque precede e predetermina o próprio sujeito na estrutura. Haveria um a priori amorfo e anônimo que não só matiza as relações mas é matriz fontal determinante de tudo. Não se nega a intersubjetividade e a proliferação das relações daí decorrentes. Mas o problema é outro: como é possível o diálogo se a estrutura ou o ser ou a interioridade tudo contém a priori? Haverá ainda possibilidade para a alteridade, em que o outro permanece outro na relação radicalmente? A modernidade elaborou a "redução do outro" daí resultando a progressiva ininfluência da alteridade na textura da experiência existencial e moral. Pode-se também ver a origem deste

fenômeno na "metafísica" da identidade absoluta, e que acaba por fomentar a intolerância e a violência.

O outro é significação, mas significação sem contexto nem horizonte nem fundo cultural. De ordinário, vive-se num contexto e dele se recebe significação. Porém, uma redução fenomenológica levada até o fim transpõe os cenários todos e a própria mundaneidade. O outro é sentido por si só. Tu és tu absolutamente. Compreensão alguma pode abarcá-lo, superando os poderes do Eu ou da totalidade. O outro é o que não pode ser contido, que conduz para além de todo contexto e do ser.

Um após outro, os diversos estudos levinasianos reunidos neste volume giram em torno destas temáticas: crítica da ontologia, do contexto, do saber redutor da diferença; e a postulação filosófica, sempre árdua, da excelência da alteridade e conseqüente ética. A crítica ao saber da razão, a redução fenomenológica do contexto ao incondicionável e a busca de nova fundamentação para a filosofia, tentada também por outros pensadores recentemente no problema da intersubjetividade, fazem de Lévinas uma referência indesviável e incômoda. Com a erosão das certezas erigidas nas luzes da razão e com a consciência de se ter esgotado o reino das possibilidades da ontologia como filosofia primeira, impõe-se a busca do sentido, para além do alcance da razão solipsista, na relação intersubjetiva.

Sair do ser e de suas amarras será possível? As meditações constantes neste volume mostram este debate em que a alteridade interrompe a trama do ser. Neste intervalo abre-se uma fenda por onde se implanta a ética como filosofia primeira, sobre a qual poderá erguer-se uma nova filosofia como filosofia do amor. E da alteridade que irrompe um apelo heterônomo que o ser e o saber não podem circunscrever, apelo que incessantemente transgride os parâmetros ontológicos pelo questionamento que introduz e pela exigência

que exprime. O eu percebe-se criticado e investido pela alteridade irredutível. Lévinas pensa que a partir daí será possível criar o humanismo do outro homem, com relações melhores e instaurar o humano como reino do Bem para além do ser.

Pergeritino S. Pivatto

PRÓLOGO

Os estudos reunidos no presente volume estão dispostos na ordem cronológica do seu aparecimento nas diversas publicações de filosofia. O estudo datado de 1951, intitulado "A ontologia é fundamental?", indica o debate geral dos estudos que o seguem. A racionalidade do psiquismo humano é ali pesquisada na relação intersubjetiva, na relação de um a outro e na transcendência do "*para-o-outro*" que instauram o "sujeito ético", que instauram o *entre-nós*.

Não há certamente urgência em remontar à ética para elaborar um código todo novo em que se inscrevessem diretamente as estruturas e as regras da boa conduta das pessoas, do domínio público e da paz entre nações, por mais fundamentais que possam parecer os valores éticos implicados nestes capítulos. Pretende-se, antes de tudo, procurar ver aqui a ética em relação à racionalidade do saber imanente ao ser, racionalidade esta que é primordial na tradição filosófica do Ocidente, mesmo que a ética possa - excedendo, no fim das contas, as formas e as determinações da ontologia e sem renegar por isso a paz do racional (*Raisonnable)* - chegar a outro projeto da inteligibilidade e a outro modo de amar a sabedoria. E, talvez, até - mas não irei até lá - ao modo que figura no *Salmo* III, *10*.

Partirei do ser no sentido verbal deste termo, não dos "entes" - coisas, corpos animados, indivíduos humanos - nem da natureza que os abraça a todos, de uma ou outra forma, na sua totalidade.

Partirei do ser no sentido verbal do termo, em que o ser é sugerido e entendido de certa forma como um processo de ser ou acontecimento de ser ou aventura de ser. Aventura notável! O acontecimento de ser está numa preocupação de ser, ele não seria mais que isto no seu elã "essencialmente" finito e inteiramente absorvido por esta preocupação de ser. De alguma forma, neste acontecimento de ser, não importa senão este ser mesmo. Ser enquanto ser é, desde o começo, preocupar-se em ser, como se aqui já fosse mister alguma distração, ou algum "calmante" para ficar - como ente - sem se preocupar em ser. Ser, já insistência em ser, como se um "instinto de conservação" coincidente com seu desenvolver, preservando-o e mantendo-o na sua aventura de ser, fosse seu sentido. A tensão do ser sobre si mesmo, intriga em que se ata o pronome reflexivo se. Insistência anterior a toda luz e decisão, segredo de uma selvageria que exclui deliberação e cálculo, violência à guisa de entes que se afirmam "sem consideração" uns para com os outros na preocupação em ser.

Origem de toda violência, diversa segundo os diversos modos de ser: vida dos viventes, existência dos humanos, realidade das coisas. Vida dos viventes na luta pela vida; história natural dos humanos no sangue e nas lágrimas das guerras entre pessoas, nações e classes; matéria das coisas, dura matéria; solidez; o fechado-sobre-si até os confinamentos intra-atômicos de que falam os físicos.

E eis que surge, na vida vivida pelo humano - e é aí que, a falar com propriedade, o humano começa, pura eventualidade, mas desde logo eventualidade pura e santa - do devotar-se-ao-outro. Na economia geral do ser e de sua tensão sobre si, eis que surge uma preocupação pelo outro até o sacrifício, até a possibilidade de morrer por ele; uma responsabilidade por outrem. De modo diferente que ser! E esta ruptura da indiferença - indiferença que pode ser esta-

tisticamente dominante - a possibilidade do um-para-o-outro, um para o outro, que é o acontecimento ético. Na existência humana que interrompe e supera seu esforço de ser - seu *conatus essendi spinozista* - a vocação de um existir-para-outrem mais forte que a ameaça da morte; a aventura existencial do próximo importa ao eu antes que a sua própria, colocando o eu diretamente como responsável pelo ser de outrem; responsável, quer dizer, como único e eleito, um eu que não é mais um indivíduo qualquer do gênero humano. Tudo se passa como se o surgimento do humano na economia do ser virasse o sentido, a intriga e a classe filosófica da ontologia: o em-si do ser persistente-em-ser supera-se na gratuidade do sair-de-si-para-o-outro, no sacrifício ou na possibilidade do sacrifício, na perspectiva da santidade.

A ONTOLOGIA É FUNDAMENTAL?

1. PRIMADO DA ONTOLOGIA

O primado da ontologia entre as disciplinas do conhecimento não repousa sobre uma das mais luminosas evidências? Todo conhecimento das relações que unem ou opõem os seres uns aos outros não implica já a compreensão do fato de que estes seres e relações existem? Articular a significação deste fato - retomar o problema da ontologia - implicitamente resolvido por cada um, mesmo que sob a forma de esquecimento - é, ao que parece, edificar um saber fundamental, sem o qual todo conhecimento filosófico, científico ou vulgar permanece ingênuo.

A dignidade das investigações ontológicas contemporâneas deriva do caráter imperioso e original desta evidência. Ao apoiar-se nela, os pensadores elevaram-se diretamente acima das "iluminações" dos cenáculos literários para respirar novamente o ar dos grandes diálogos de Platão e da metafísica aristotélica.

Questionar esta evidência fundamental é um empreendimento temerário. Mas abordar a filosofia por este questionamento é, pelo menos, remontar à sua fonte, para além da literatura e seus patéticos problemas.

2. A ONTOLOGIA CONTEMPORÂNEA

A retomada da ontologia pela filosofia contemporânea tem de particular o fato de que o conhecimento do ser em geral - ou a ontologia fundamental - supõe uma *situação de*

fato para o espírito que conhece. Uma razão libertada das contingências temporais - alma coeterna às idéias - é a imagem que se faz dela mesma uma razão que se ignora ou se esquece, uma razão ingênua. A ontologia, dita autêntica, coincide com a facticidade da existência temporal. Compreender o ser enquanto ser é existir. Não que o *aqui embaixo*, pelas provações que impõe, eleve e purifique a alma e a torne capaz de adquirir receptividade em relação ao ser. Não que o *aqui embaixo* abra uma história cujo progresso seria o único meio de tornar pensável a idéia do ser. O *aqui embaixo* não deriva seu privilégio ontológico nem da ascese que comporta, nem da civilização que suscita. Já nas suas preocupações temporais se soletra a compreensão do ser. A ontologia não se realiza no triunfo do homem sobre a sua condição, mas na própria tensão em que esta condição se assume.

Esta possibilidade de conceber a contingência e a facticidade, não como fatos oferecidos à intelecção, mas como ato da intelecção - esta possibilidade de mostrar, na brutalidade do fato e dos conteúdos dados, a transitividade do compreender e uma "intenção significante" - possibilidade descoberta por Husserl, mas por Heidegger ligada à intelecção do ser em geral - constitui a grande novidade da ontologia contemporânea. A partir daí, a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teorética, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser ou a verdade. Nossa civilização inteira decorre desta compreensão - mesmo que esta seja esquecimento do ser. Não é porque há o homem que há verdade. É porque o ser em geral se encontra inseparável de sua possibilidade de abertura - porque há

verdade - ou, se se quiser, porque o ser é inteligível é que existe humanidade.

O retorno aos temas originais da filosofia - e é por isso ainda que a obra de Heidegger continua a impressionar-não procede de uma piedosa decisão de retornar, enfim, a não sei qual *philosophia perennis,* mas de uma atenção radical dada às preocupações prementes da atualidade. A questão abstrata da significação do ser, enquanto ser, e as questões da hora presente convergem espontaneamente.

3. A AMBIGÜIDADE DA ONTOLOGIA CONTEMPORÂNEA

A identificação da compreensão do ser com a plenitude da existência concreta corre o risco, em primeiro lugar, de afogar a ontologia na existência. Esta *filosofia da existência,* que Heidegger recusa por sua conta, não é mais que a contrapartida - mas inevitável - de sua concepção da ontologia. A existência histórica, que interessa ao filósofo à medida que ela é ontologia, interessa aos homens e à literatura, porque é dramática. Quando filosofia e vida se confundem, não se sabe mais se alguém se debruça sobre a filosofia, porque ela é vida, ou se preza a vida, porque ela é filosofia. A contribuição essencial da nova ontologia pode aparecer na sua oposição ao intelectualismo clássico. Compreender o instrumento não consiste em vê-lo, mas em saber manejá-lo; compreender nossa situação no real não é defini-la, mas encontrar-se numa disposição afetiva; compreender o ser é existir. Tudo isto está a indicar, ao que parece, uma ruptura com a estrutura teorética do pensamento ocidental. Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado - acontecimento dramático do ser-no-mundo.

A comédia começa com o mais simples de nossos gestos. Todos eles comportam uma inevitável falta de habilidade. Ao estender a mão para aproximar uma cadeira, dobrei a manga

do meu casaco, risquei o parque, deixei cair a cinza do meu cigarro. Ao fazer aquilo que queria fazer, fiz mil coisas que não queria. O ato não foi puro, deixei vestígios. Ao apagar esses vestígios, deixei outros. Sherlock Holmes aplicará sua ciência a essa grosseria irredutível de cada uma de minhas iniciativas e, por aí, a comédia poderá evoluir em tragédia. Quando a imperícia do ato se volta contra o fim buscado, estamos em plena tragédia. Laios, para frustrar as predições funestas, desencadeará exatamente o que é necessário para que se cumpram. Édipo, pelo fato de conseguir êxito, opera para sua infelicidade. É como a caça que, na planície coberta de neve, foge em linha reta do barulho dos caçadores, e assim acaba por deixar precisamente os vestígios que levarão à sua morte.

E assim que somos responsáveis para além de nossas intenções. E impossível ao olhar que dirige o ato evitar a ação por inadvertência. Temos um dedo preso na engrenagem, as coisas voltam-se contra nós. Isto significa que nossa consciência e nosso domínio da realidade pela consciência não esgotam nossa relação com ela, que nós estamos aí presentes com toda a espessura de nosso ser. O fato de a consciência da realidade não coincidir com nossa habitação no mundo - eis o que na filosofia de Heidegger produziu forte impressão no mundo literário.

Mas logo a filosofia da existência se apaga diante da ontologia. Este fato de estar embarcado, este acontecimento no qual me encontro engajado, ligado que estou com o que devia ser meu objeto por vínculos que não se reduzem a pensamentos, esta existência interpreta-se como compreensão. Em conseqüência, o caráter transitivo do verbo conhecer fica ligado ao verbo existir . A primeira frase da *Metafísica* de

Aristotéles: "Todos os homens aspiram por natureza ao conhecimento", permanece verdadeira para uma filosofia que levianamente foi considerada como desdenhosa do intelecto. A ontologia não vem apenas coroar nossas relações práticas com o ser, como a contemplação das essências, no livro X da *Ética a Nicômaco,* coroa as virtudes. A ontologia é a essência de toda relação com os seres e até de toda relação no ser. O fato de o ente ser "aberto" não pertence ao próprio fato do seu ser? Nossa existência concreta interpreta-se em função de sua entrada no "aberto" do ser em geral. Nós existimos num circuito de inteligência com o real - a inteligência é o próprio acontecimento que a existência articula. Toda incompreensão não é senão um modo deficiente de compreensão. Sendo assim, a análise da existência e do que se chama sua *ecceidade* (Da) nada mais é que a descrição da essência da verdade, da condição da própria inteligibilidade do ser.

4. OUTREM COMO INTERLOCUTOR

Não é a favor de um divórcio entre filosofia e razão que se pode manter uma linguagem significativa (sensé). Mas tem-se o direito de perguntar se a razão, posta como possibilidade de tal linguagem, a precede necessariamente, se a linguagem não está fundada numa relação anterior à compreensão e que constitui a razão. As páginas que seguem procuram caracterizar genericamente esta relação, irredutível à compreensão - mesmo a que Heidegger havia fixado para além do intelectualismo clássico.

A compreensão repousa, para Heidegger, em última instância, sobre a *abertura* do ser. Enquanto o idealismo berkeleyano percebia no ser uma referência ao pensamento por causa dos conteúdos qualitativos do ser, Heidegger percebe no fato, de alguma maneira formal, que o ente é - em sua obra de ser - na sua própria independência - sua inteligibi-

lidade. Isto não implica dependência prévia em relação ao pensamento subjetivo, mas como que uma vacância à espera do seu titular, que é aberta pelo fato mesmo que o ente é. Heidegger descreve assim, na sua estrutura mais formal, as articulações da visão em que a relação do sujeito com o objeto é subordinada à relação do objeto com a luz - a qual não é objeto. A inteligência do ente consiste então em ir para além do ente - precisamente no *aberto* - e em percebê-lo no *horizonte do ser.* Equivale a dizer que a compreensão, em Heidegger, logra alcançar a grande tradição da filosofia ocidental: compreender o ser particular já é colocar-se além do particular - compreender é relacionar-se ao particular, único a existir, pelo conhecimento que é sempre conhecimento do universal.

A venerável tradição que Heidegger continua não se pode opor preferências pessoais. À tese fundamental segundo a qual toda relação com um ente particular supõe a intimidade ou o esquecimento do ser, não se pode *preferir* uma relação com o ente como condição da ontologia. Aí somos forçados, ao que parece, desde que nos engajamos na reflexão, e precisamente pelas mesmas razões que, desde Platão, submetem a sensação do particular ao conhecimento universal, a submeter as relações entre entes às estruturas do ser, a metafísica à ontologia, o existencial ao existenciário. Aliás, como a *relação* com o *ente* poderá ser, de início, outra coisa que sua *compreensão* - o fato de livremente deixá-lo ser enquanto ente?

Salvo para outrem. Nossa relação com ele consiste certamente em querer compreendê-lo, mas esta relação excede a compreensão. Não só porque o conhecimento de outrem exige, além da curiosidade, também simpatia ou amor, maneiras de ser distintas da contemplação impassível. Mas também porque, na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente e conta como tal.

Nesta altura, o adepto da ontologia objetará: pronunciar *ente* já não é insinuar que o ente nos concerne a partir de uma revelação do ser e que, por conseguinte, situado na abertura sobre o ser, ele já está estabelecido no seio da compreensão? Com efeito, que significa a independência do ente senão sua referência à ontologia? Reportar-se ao ente enquanto ente significa, para Heidegger, deixar-ser o ente, compreendê-lo como independente da percepção que o descobre e apreende. E por esta compreensão precisamente que ele se dá como ente e não somente como objeto. O ser-com-outrem - o *Miteinandersein* - repousa assim para Heidegger sobre a relação ontológica.

Respondo: na nossa relação com outrem, a questão será *deixá-lo ser?* A independência de outrem não se realiza na sua função de interpelado? Aquele a quem se fala é, previamente, compreendido no seu ser? De forma alguma. Outrem não é primeiro objeto de compreensão e, depois, interlocutor. As duas relações confundem-se. Dito de outra forma, da compreensão de outrem é inseparável sua invocação.

Compreender uma pessoa é já falar-lhe. Pôr a existência de outrem, deixando-a ser, é já ter aceito essa existência, tê-la tomado em consideração. "Ter aceito", "ter considerado", não corresponde a uma compreensão, a um deixar-ser. A palavra delineia uma relação original. Trata-se de perceber a função da linguagem não como subordinada à *consciência* que se toma da presença de outrem ou de sua vizinhança ou da comunidade com ele, mas como condição desta "tomada de consciência".

É claro, faz-se mister ainda explicar por que o acontecimento da linguagem não se situa mais sobre o plano da compreensão. Com efeito, por que não alargar a noção da compreensão segundo o procedimento que se tornou familiar pela fenomenologia? Por que não apresentar a invocação de outrem como característica própria de sua compreensão?

Isso nos parece impossível. A manipulação dos objetos usuais interpreta-se, por exemplo, como sua compreensão. Mas o alargamento da noção de conhecimento se justifica, neste exemplo, pelo ultrapassamento dos objetos conhecidos. Ele se realiza, apesar de tudo o que pode aí haver de engajamento pré-teórico na manipulação dos "utensílios". No seio da manipulação, o ente é *ultrapassado* no próprio movimento que o apreende, e se reconhece neste "além" necessário à presença "junto a" o próprio itinerário da compreensão. Este ultrapassamento não depende apenas da aparição prévia do "mundo" toda vez que operamos com manipuláveis, como quer Heidegger. Delineia-se ele também na *posse* e no *consumo* do objeto. Nada disso acontece ao se tratar da minha relação com outrem. Ali também, querendo-se, eu compreendo o ser em outrem, além de sua particularidade de ente; a pessoa com a qual estou em relação, chamo-a ser, mas, ao chamá-la *ser,* eu a invoco. Não penso somente que ela é, dirijo-lhe a palavra. Ela é meu *associado* no seio da relação que só devia torná-la presente. Eu lhe falei, isto é, negligenciei o ser universal que ela encarna, para me ater ao ente particular que ela é. Aqui a fórmula "antes de estar em relação com um ser é preciso que eu o tenha compreendido como ser" perde sua aplicação estrita: ao compreender o ser, digo-lhe simultaneamente minha compreensão.

O homem é o único ser que não posso encontrar sem lhe exprimir este encontro mesmo. O encontro distingue-se do conhecimento precisamente por isso. Há em toda atitude referente ao humano uma saudação - até quando há recusa de saudar. A percepção não se projeta aqui em direção ao horizonte - campo de minha liberdade, de meu poder, de minha propriedade - para apreender, sobre este fundo familiar, o indivíduo. Ela se reporta ao indivíduo puro, ao ente como tal. E isto significa precisamente, se se quiser exprimi-lo em termos de "compreensão", que minha compreensão

do ente como tal é já a expressão que lhe ofereço desta compreensão.

Esta impossibilidade de abordar outrem, sem lhe falar, significa que o pensamento aqui é inseparável da expressão. Mas a expressão não consiste em transvasar, de alguma forma, um pensamento relativo a outrem, no espírito de outrem. Isto é sabido, não desde Heidegger, mas desde Sócrates. A expressão tampouco consiste em *articular* a compreensão que desde já partilho com outrem. Ela consiste, antes de toda participação num conteúdo comum pela compreensão, em instituir a socialidade por uma relação irredutível, por conseguinte, à compreensão.

A relação com outrem, portanto, não é ontologia. Este vínculo com outrem que não se reduz à representação de outrem, mas à sua invocação, e onde a invocação não é precedida de compreensão, chamo-a religião. A essência do discurso é oração. O que distingue o pensamento que visa a um objeto de um vínculo com uma pessoa é que neste se articula um vocativo: o que é nomeado é, ao mesmo tempo, aquele que é chamado.

Ao escolher o termo religião - sem ter pronunciado a palavra Deus nem a palavra *sagrado* - penso primeiro no sentido que lhe confere Augusto Comte no início de sua *Politique Positive*. Nenhuma teologia, nenhuma mística se dissimula por detrás da análise que acabo de fazer do encontro com outrem e do qual me interessa sublinhar a estrutura formal: o objeto do encontro é ao mesmo tempo dado a nós e *em sociedade* conosco, sem que este acontecimento de socialidade possa reduzir-se a uma propriedade qualquer a se revelar no dado, sem que o conhecimento possa preceder a socialidade. Se o termo religião deve contudo anunciar que a relação com homens, irredutível à compreensão, se afasta por isto mesmo do exercício do poder, mas nos rostos hu-

manos logra alcançar o Infinito - aceitarei esta ressonância ética do termo e todos estes ecos kantianos.

A "religião" permanece a relação com o ente enquanto ente. Ela não consiste em *concebê-lo* como ente, ato em que o *ente* já é assimilado, mesmo que essa assimilação consiga visualizá-lo como *ente,* consiga *deixá-lo ser,* nem consiste em estabelecer não sei qual *pertença,* nem em se chocar com o irracional no esforço de compreender o *ente.* O racional reduz-se ao poder sobre o objeto? É a razão dominação em que a resistência do ente como tal é superada, não por um apelo a esta resistência mesma, mas como que por um ardil de caçador que apanha o que o ente comporta de forte e irredutível a partir de suas fraquezas, de suas renúncias a sua particularidade, a partir do seu lugar no horizonte do ser universal? Inteligência como ardil, inteligência da luta e da violência, feita para as coisas - estará ela em condições de constituir uma ordem humana? Paradoxalmente, fomos habituados a procurar na luta a própria manifestação do espírito e sua realidade. Mas a ordem da razão não se constitui antes numa situação em que "se fala", em que a resistência do ente, enquanto ente, não é quebrada, mas pacificada?

A preocupação da filosofia contemporânea em libertar o homem das categorias adaptadas unicamente às coisas não deve, pois, contentar-se em opor ao estático, ao inerte, ao determinado das coisas, o dinamismo, a duração, a transcendência ou a liberdade - como a essência do homem. Não se trata tanto de opor uma essência a outra, de dizer o que é a natureza humana. Trata-se, antes de tudo, de encontrar para ele o lugar por onde o homem cessa de nos concernir a partir do horizonte do ser, isto é, de se oferecer aos nossos poderes. O ente como tal (e não como encarnação do ser universal) só pode ser numa relação em que o invocamos. O ente é o homem, e é enquanto próximo que o homem é acessível. Enquanto rosto.

5. A SIGNIFICAÇÃO ÉTICA DE OUTREM

A compreensão, ao se reportar ao ente na abertura do ser, confere-lhe significação a partir do ser. Neste sentido, ela não o invoca, apenas o nomeia. E, assim, comete a seu respeito uma violência e uma negação. Negação parcial que é violência. E esta *parcialidade* descreve-se no fato de que o ente, sem desaparecer, se encontra em meu poder. A negação parcial, que é a violência, nega a independência do ente: ele depende de mim. A posse é o modo pelo qual um ente, embora existindo, é parcialmente negado. Não se trata apenas do fato de o ente ser instrumento e utensílio - quer dizer meio; ele é também fim - consumível, é alimento e, no gozo, se oferece, se dá, depende de mim. A visão, com certeza, mede o meu poder sobre o objeto, mas ela já é gozo. O encontro com outrem consiste no fato de que, apesar da extensão da minha dominação sobre ele e de sua submissão, não o possuo. Ele não entra inteiramente na abertura do ser em que já me encontro como no campo de minha liberdade. Não é a partir do ser em geral que ele vem ao meu encontro. Tudo o que dele me vem a partir do ser em geral se oferece por certo à minha compreensão e posse. Compreendo-o, a partir de sua história, do seu meio, de seus hábitos. O que nele escapa á minha compreensão é ele, o ente. Não posso negá-lo parcialmente, na violência, apreendendo-o a partir do ser em geral e possuindo-o. Outrem é o único ente cuja negação não pode anunciar-se senão como total: um homicídio. Outrem é o único ser que posso querer matar.

Eu posso querer. E, no entanto, este poder é totalmente o contrário do poder. O triunfo deste poder é sua derrota como poder. No preciso momento em que meu poder de matar se realiza, o outro se me escapou. Posso, é claro, ao matar, *atingir* um objetivo, posso matar, como faço uma caçada ou como derrubo árvores ou abato animais, mas, neste caso, apreendi o outro na abertura do ser em geral,

como elemento do mundo em que me encontro, vislumbrei-o no *horizonte*. Não o olhei no rosto, não encontrei seu rosto. A tentação da negação total, medindo o infinito desta tentativa e sua impossibilidade, é a presença do rosto. Estar em relação com outrem face a face-é não poder matar. E também a situação do discurso.

Se as coisas são apenas coisas, é porque a relação com elas se institui como compreensão: como entes, elas se deixam surpreender a partir do ser, a partir da totalidade que lhes empresta significação. O imediato não é objeto de compreensão. Um dado imediato da consciência contradiz-se nos termos. Dar-se é expor-se ao ardil da inteligência, ser apreendido pela mediação do conceito, da luz do ser em geral, por um desvio, pela "lateral"; dar-se é significar a partir daquilo que não se é. A relação com o rosto, acontecimento da coletividade - a palavra - é relação com o próprio ente, enquanto puro ente.

Que a relação com o *ente* seja invocação do rosto e já palavra, relação com uma profundidade antes que com um horizonte - uma ruptura do horizonte - que meu próximo seja o ente por excelência, tudo isto pode parecer assaz surpreendente para quem se atém à concepção de um ente, por si mesmo insignificante, silhueta no horizonte luminoso, que não adquire significação a não ser por esta presença ao horizonte. O rosto *significa* outramente. Nele, a infinita resistência docente ao nosso poder se afirma precisamente contra a vontade assassina que ela desafia, porque totalmente nua - e a nudez do rosto não é uma figura de estilo, ela significa por si mesma. Nem se pode dizer que o rosto seja uma abertura; isto seria torná-lo relativo a uma plenitude circundante.

Podem as coisas tomar um rosto? A arte não é uma atividade que confere rosto às coisas? A fachada de uma casa não é uma casa que nos olha? A análise conduzida até aqui

não é suficiente para uma resposta. Pergunto, contudo, se o estilo impessoal do ritmo não se substitui na arte, fascinante e mágica, à socialidade, ao rosto e à palavra.

À compreensão e à significação, tomadas a partir do horizonte, opomos a significância do rosto. As breves indicações pelas quais introduzi esta noção poderão permitir que se entreveja sua função na própria compreensão e todas as suas condições que delineiam uma esfera de relações apenas suspeitadas? O que aí entrevejo parece-me, contudo, sugerido pela filosofia prática de Kant, de quem me sinto particularmente próximo.

Em que a visão do rosto não é mais visão, mas audição e palavra, como o encontro com o rosto - isto é, a consciência moral - pode ser descrito sem mais como condição da consciência e do desvelamento? Como a consciência se afirma como impossibilidade de assassinar? Quais são as condições da aparição do rosto, quer dizer, da tentação e da impossibilidade do homicídio? Como posso aparecer a mim mesmo como rosto? Enfim, em que medida a relação com outrem ou com a coletividade é nossa relação, irredutível à compreensão, com o infinito? Eis os temas que decorrem desta primeira contestação do primado da ontologia. Em todo caso, a reflexão filosófica não poderia contentar-se com a reflexão sobre si ou sobre a existência. A reflexão dá-nos apenas o relato da aventura pessoal, da alma privada, que retorna incessantemente a si mesma, até quando parece fugir de si. O humano só se oferece a uma relação que não é poder.

O EU E A TOTALIDADE

I. O PROBLEMA: O EU NA TOTALIDADE OU A INOCÊNCIA

Um ser particular só pode ser tomado por uma totalidade se carece de pensamento. Não que ele se engane ou que pense mal ou loucamente-ele não pensa. Nós constatamos, sem dúvida, a liberdade ou a violência dos indivíduos. A nós, seres pensantes, que conhecemos a totalidade, que situamos em relação a ela todo ser particular e que buscamos um sentido para a espontaneidade da violência, esta liberdade parece atestar o fato de indivíduos confundirem sua particularidade com a totalidade. Nos indivíduos, esta confusão não é pensamento, mas vida. O que vive na totalidade existe como totalidade, como se ele ocupasse o centro do ser e fosse sua fonte, como se tirasse tudo do aqui e do agora, onde, contudo, ele está posto ou criado. Para ele, as forças que o atravessam são desde já assumidas-ele as experimenta como já integradas em suas necessidades e em seu gozo. O que o pensante percebe como exterioridade que convida ao trabalho e à apropriação, o vivente o experimenta como sua substância, como consubstancial a ele, como essencialmente imediato, como elemento e meio. Este comportamento - no sentido filosófico do termo, *cínico* - do vivente, nós o reencontramos no homem; por abstração, certamente, visto que o pensamento já transfigurou a vida no homem concreto. Ele se apresenta como relação com o alimento - no sentido bem geral em que todo gozo desfruta algo, "al-

guma coisa" privada de sua independência. O ser assumido pelo vivente, o assimilável, são os alimentos.

O puro vivente ignora assim o mundo exterior. Não por uma ignorância que tangencia o conhecido, mas por uma ignorância absoluta, pela ausência de pensamento. Os sentidos não lhe fornecem nada; ou não lhe fornecem senão sensações. Ele é suas sensações: a "estátua é odor de rosa". A sensibilidade, como consciência própria do vivente, não é só um pensamento confuso: ela não é pensamento em absoluto. Reside aí a grande verdade das filosofias sensualistas, contra a crítica que lhes fizeram os husserlianos; a sensação não é sensação de algo sentido. E esta é talvez a razão pela qual o próprio Husserl permaneceu fiel a esta lembrança do sensualismo, ao conservar, obstinadamente, no seio da análise intencional, a noção de "dado hylético". Está aí também a verdade eterna da tese cartesiana sobre o caráter puramente utilitário da sensibilidade, sobre a relatividade radical do dado sensível ao sujeito. O útil é o ser sentido, assumido pela vida. A confusão e a obscuridade da sensibilidade opõem-se precisamente à claridade em que se abre um horizonte. A aventura do vivente no ser diz-se nele - se é que o termo "dizer" possui aqui um sentido - em termos de intimidade. Como a tempestade de neve que ameaça precipitar no abismo a cabana de Charlot, em *La Ruée vers l'Or,* reduz-se para Charlot - encerrado nesta cabana sem aberturas para o mundo - a preocupações de equilíbrio interior. Se, estendido sobre o assoalho, já como físico, estuda, tateando as leis elementares destes balanços desordenados e atinge o mundo, é precisamente porque pensa.

O vivente portanto não é sem consciência, mas tem uma consciência sem problemas, quer dizer, sem exterioridade, mundo interior cujo centro ele ocupa, consciência que não se preocupa em situar-se em relação a uma exterioridade, que não se capta como parte de um todo (pois ela precede

todo apreender), consciência sem consciência, à qual corresponde o termo (que não dissimula menos contradições) de inconsciente ou de instinto. A interioridade que, para o pensante, se opõe à exterioridade, se exerce no vivente como ausência de exterioridade. A identidade do vivente através de sua história não tem nada de misterioso: o vivente é essencialmente o Mesmo, o Mesmo que determina todo Outro, sem que o Outro determine jamais o Mesmo. Se ele o determinasse, se a exterioridade se chocasse com o vivente, ele mataria o ser instintivo. O vivente vive sob o signo de: a liberdade ou a morte.

O pensamento começa, precisamente, quando a consciência se torna consciência de sua particularidade, ou seja, quando concebe a exterioridade para além de sua natureza de vivente, que o contém; quando ela se torna consciência de si ao mesmo tempo que consciência da exterioridade que ultrapassa sua natureza, quando ela se torna metafísica. O pensamento estabelece uma relação com uma exterioridade não assumida. Como pensante, o homem é aquele para quem o mundo exterior existe. Em conseqüência, sua vida dita biológica, sua vida estritamente interior, se ilumina de pensamento. O objeto da necessidade, doravante objeto exterior, ultrapassa a utilidade. O desejo reconhece o desejável em um mundo exótico. A fórmula de Bergson, "instinto iluminado pela inteligência" (seja qual for a teoria bergsoniana da razão), indica uma transformação que a consciência de si traz para a consciência biológica, cega sobre a exterioridade. Esta existência central, que acolhe toda exterioridade em função de sua interioridade, mas capaz de pensar uma exterioridade como estranha ao sistema interior, capaz de representar-se uma exterioridade ainda não assumida, tornaria possível uma vida de trabalho. O pensamento não brota do trabalho e da vontade, o pensamento não equivale a um trabalho suspenso, a uma vontade neutralizada - o trabalho e a vontade repousam sobre o pensamento. A posição do

homem, animal racional, no ser, realiza-se como vontade e trabalho. Animal racional não pode significar animal domesticado por uma razão: a interpenetração dos termos delineia uma estrutura original.

O sistema interior do instinto pode chocar-se com a exterioridade como obstáculo totalmente inassimilável que faz soçobrar o sistema na morte. A morte, neste sentido, seria uma transcendência radical. Mas a exterioridade não pode ter significação para o instinto, visto que sua entrada neste sistema significa o desaparecimento da própria consciência vital. A relação do instinto com a exterioridade não é um saber, mas uma morte. Pela morte, o ser vivente entra na totalidade, porém não pensa mais nada. Pensante, o ser que se situa na totalidade não é absorvido nela. Ele existe em relação a uma totalidade, mas permanece aqui, separado da totalidade, eu.

Como se realiza, por conseguinte, esta simultaneidade de uma posição na totalidade e de uma reserva a seu respeito ou separação? Que significa a relação com uma exterioridade que permanece não assumida nesta relação? Tal é o problema do eu e da totalidade, que coloco. É o próprio problema da inocência. Ele não está resolvido pela simples afirmação da separação entre seres livres - visto que a inocência comporta uma relação entre seres e o engajamento numa totalidade. A inocência não é um estado interior soberano. Para que a exterioridade possa apresentar-se a mim é preciso que, enquanto *exterioridade,* ela ultrapasse os "termos" da consciência vital, mas que, ao mesmo tempo, enquanto *presente,* não seja morta! à consciência. Esta penetração de um sistema total em um sistema parcial que não o pode assimilar é o milagre. A possibilidade de um pensamento é a consciência do milagre ou a admiração. O milagre rompe a consciência biológica, ele possui um estatuto ontológico intermediário entre o vivido e o pensamento. Ele é *começo* do pensamento

ou *experiência*. O pensamento que inicia se encontra diante do milagre do fato. A estrutura do fato, distinta da idéia, reside no milagre. Por aí, o pensamento não é simplesmente reminiscência, mas sempre conhecimento do novo.

Mas o milagre não explica o começo do pensamento, ele o supõe de antemão. Não se pode *deduzir* o pensamento da consciência biológica. Para que o milagre retenha a atenção da consciência viva, só para que um acontecimento, tal como a atenção, possa aparecer nesta consciência, é preciso que a consciência já tenha estado em relação com o todo, sem que esta relação se reduza à absorção pelo todo ou pela morte. O *a posteriori* do fato remete ao *a priori* de um pensamento. Ele não pode ser presciência do próprio fato. Deve consistir, para o indivíduo pensante, em colocar-se, por um lado, em uma totalidade de maneira a fazer parte dela - em definir-se, ou seja, em situar-se em relação às outras partes - em derivar sua identidade do que o distingue das outras partes com as quais se compromete; mas, ao mesmo tempo, consiste em permanecer fora - em não coincidir com seu conceito; em derivar sua identidade não de seu lugar no todo (de seu caráter, de sua obra, de sua herança), mas de *si* - em ser *eu*. A individualidade do eu se distingue de toda individualidade dada, pelo fato de sua identidade não ser feita do que a distingue dos outros, mas de sua referência a si. A totalidade em que se situa um ser pensante não é uma adição pura e simples de seres, mas a adição de seres que não fazem número uns com os outros. É toda a originalidade da sociedade. A simultaneidade da participação e da não-participação é precisamente uma existênca que evolui entre culpabilidade e inocência, entre o domínio sobre os outros, a traição a si e o retorno a si. Esta relação do indivíduo com a totalidade, que é o pensamento, em que o eu considera o que não é ele e, contudo, nisto não se dissolve, supõe que a totalidade se manifesta, não como ambiência que roça de algum modo a epiderme do vivente, como elemento no qual

ele mergulha, mas como um rosto no qual o ser está *em face* de mim. Esta relação, de participação ao mesmo tempo que de separação, que marca o advento e o *a priori* de um pensamento - em que os laços entre as partes não se constituem senão pela liberdade das partes - é uma sociedade, seres que falam, que se defrontam. O pensamento começa com a possibilidade de conceber uma liberdade exterior à minha. Pensar uma liberdade exterior à minha é o primeiro pensamento. Ele marca a minha própria presença no mundo. O mundo da percepção manifesta um rosto: as coisas nos afetam como *possuídas* por outrem. A natureza pura, quando não atesta a glória de Deus, quando não é de ninguém, natureza indiferente, inumana, situa-se à margem deste mundo humano, só é compreendida como tal no plano do mundo humano da propriedade. As coisas, como coisas, têm sua independência primeira do fato de não me pertencerem - e elas não me pertencem, porque estou em relação com homens dos quais elas vêm. Por isso, a relação do eu com a totalidade é uma relação com os seres humanos dos quais reconheço o rosto. Em relação a eles eu sou culpado ou inocente. A condição do pensamento é uma consciência moral.

O problema da relação entre o eu e a totalidade resume-se, portanto, em descrever as condições morais do pensamento. Elas se realizam - esta é nossa tese - na obra da justiça econômica. Quero mostrar que a obra da justiça econômica não é um empreendimento determinado pelas contingências de uma história que acabou mal, mas articula relações que tornam possível uma totalidade de seres exteriores à totalidade, sua aptidão à inocência e sua presença uns para os outros. Assim, a obra da justiça econômica não preludia a existência espiritual, mas já a realiza. Contudo, tratarei de mostrar previamente por que o amor não preenche esta condição e como o discurso impessoal e coerente, com que é substituído, destrói a singularidade e a vida dos seres espirituais.

2. O TERCEIRO HOMEM

Culpabilidade e inocência supõem um ser, que não coincide com a totalidade do ser, já que ele é culpado ou inocente em relação a outrem, ou, ao menos, em relação a um princípio que ultrapassa o eu. Mas elas supõem também um eu livre que, por conseqüência, vale a totalidade ou se separa radicalmente de uma totalidade da qual faz parte. Enfim, culpabilidade e inocência supõem que o ser livre pode lesar um ser livre e sofrer as repercussões do mal que terá causado e, conseqüentemente, que a separação entre seres livres no seio da totalidade permanece incompleta.

O esquema ontológico oferecido pelas religiões reveladas - um eu em relação com um Deus transcendente - concilia estas contradições. Ele mantém a insuficiência do ser humano, ao mesmo tempo que seu caráter de totalidade ou de liberdade. Culpabilidade ou inocência não se concebem senão em relação a Deus, exterior a este mundo onde o homem é tudo. A transcendência de um Deus condescendente assegura ao mesmo tempo separação e relação. Além do mais, o perdão divino restitui a integridade inicial ao eu faltoso e garante sua soberania, assim inalterável.

Mas as religiões perderam seu papel diretor na consciência moderna. Não o perderam por causa de seus dogmas misteriosos minados pela razão, ou por suas práticas incompreensíveis, chocantes como a magia. Nem a "mistificação dos padres", nem a ineficácia moral dos ritos que o Século das Luzes denunciava abalaram suficientemente a religiosidade das almas. Por uma via que alguns chamam misteriosa, mas que obedece, senão à lógica, ao menos a uma necessidade psicológica, as almas piedosas retornam às religiões constituídas historicamente. Quando criam para si uma religião individual, vivem de destroços de igrejas naufragadas, semelhantes a Robinson, que só conquista a independência sobre sua ilha, graças aos barris de pólvora e aos fuzis que trouxe de sua nau perdida.

Mas a consciência moderna se reconhecerá na alma piedosa? Parte importante da humanidade já não encontra na religião ou na religiosidade o caminho da vida espiritual. Não que ela se sinta menos culpada que as gerações passadas. Sente-se culpada de outro modo. A falta que a oprime não é perdoada com a piedade; ou, mais precisamente, o mal que pesa sobre ela não pertence à ordem do perdão. Que importam, então, a existência ou não existência de Deus, interesse ou indiferença de Deus em relação aos homens? A bondade, para a qual a religião convida, não realiza o Bem, e a purificação que ela propõe não limpa absolutamente.

A falta perdoável, separada de sua significação mágica, ou é intencional ou se revela à análise como tal. Daí o valor primordial do exame de consciência. Mas o perdão supõe sobretudo que o lesado recolha todo o malefício do dano e, conseqüentemente, disponha inteiramente do direito de graça. Comparada à falta mística, cometida por violação involuntária de um tabu, a idéia de uma falta intencional, aberta ao perdão, realiza um progresso espiritual evidente. Mas as condições de um perdão legítimo não se realizam senão em uma sociedade de seres totalmente presentes uns aos outros, em uma *sociedade íntima*. Sociedade de seres que se elegeram, mas de modo a preservarem inteiramente a sociedade. Sociedade íntima na verdade, absolutamente semelhante por sua autarquia à falsa totalidade do eu. De fato, tal sociedade é a dois, de mim a ti. Estamos entre nós. Ela exclui os terceiros. Por essência, o terceiro homem perturba esta intimidade: minha injustiça em relação a ti, que posso reconhecer inteiramente a partir de minhas intenções, se encontra objetivamente falseada por tuas relações com *ele*, as quais me permanecem secretas, visto que estou, por minha vez, excluído do privilégio único de vossa intimidade. Se eu reconheço minhas injustiças em relação a ti, posso, mesmo por meu arrependimento, lesar o terceiro.

Por isso, minha intenção não mede mais exatamente o sentido de meu ato. Limitado à sociedade íntima, em face da única liberdade a que o ato concernia, eu podia, no diálogo, receber sua absolvição. O eu, no diálogo, reencontrava assim - embora tarde demais - pelo perdão, sua soberania solitária. O eu capaz de esquecer seu passado e de se renovar - mas que, pelo ato, cria algo de irreparável - libertava-se, pelo perdão, deste último entrave à liberdade, pois a única vítima do ato consentia ou podia consentir em esquecê-lo. Absolvido, tornava-se novamente absoluto. Mas a violência que sofre uma vítima capaz de anulá-la não é, para falar com propriedade, violência; ela não atinge a liberdade ofendida que, liberdade quase divina, conserva integralmente seu poder de absolvição. A violência na sociedade íntima ofende, mas não fere. Está além ou aquém da justiça e da injustiça. Estas, supondo uma violência exercida sobre uma liberdade, uma ofensa real, residem na obra e não nos pensamentos, piedosos ou ímpios, no domínio sobre uma liberdade, e não em um respeito ou em uma falta de respeito. A sociedade íntima que torna possível o perdão liberta a vontade do peso dos atos que lhe escapam e que a engajam, e pelos quais, em uma verdadeira sociedade, toda vontade corre o risco de alienar-se.

Colocado em uma configuração de vontades que se concernem por suas obras, mas que se olham de frente - em uma verdadeira sociedade - eu ajo num sentido que me escapa. A significação objetiva de minha ação sobrepuja sua significação intencional: não sou mais, propriamente falando, um *eu;* carrego uma falta que não se reflete em minhas intenções. Eu sou objetivamente culpado, e disto minha piedade não me pode purificar. "Eu não queria isto" - derrisória escusa, pela qual o "eu", que se detém na "sociedade íntima", em que ele foi plenamente livre, continua a desculpar-se de uma falta imperdoável, não porque ela conceda o perdão, mas porque não pertence à ordem do perdão. A alma

piedosa pode, certamente, sofrer por sua culpabilidade social, mas como esta difere da falta que um *eu* comete em relação a um *tu,* ela se concilia com a "boa consciência". Ela não tortura a consciência piedosa senão com uma tortura segunda. Cada um procura curar-se, de uma forma ou de outra, pela caridade, pelo amor ao próximo que bate à porta, pela esmola dada ao pobre, pela filantropia, por uma ação benéfica ao primeiro homem que se encontra.

Não se poderia aceitar legitimamente o perdão, senão quando outrem é Deus ou santo. A emoção que, na sociedade, funda uma sociedade senhora de todas as circunstâncias e detalhes é o amor. Amar é existir, como se o amante e o amado estivessem sós no mundo. A relação intersubjetiva do amor não é o início, mas a negação da sociedade. E existe aí, certamente, uma indicação sobre sua essência. O amor é o eu satisfeito pelo tu, captando em outrem a justificação de seu ser. A presença de outrem exaure o conteúdo de tal sociedade. O calor afetivo do amor realiza a consciência desta satisfação, deste contentamento, desta plenitude encontrados fora de si, excêntricos. A sociedade do amor é uma sociedade a dois, sociedade de solidões, refratária à universalidade. Sua universalidade pode edificar-se somente no tempo, por infidelidades sucessivas, por troca de amigos: amor do próximo ao acaso da proximidade, e, por conseqüência, amor de um ser em detrimento de um outro, sempre privilégio, mesmo que não seja preferência. A moral do respeito supõe a moral do amor. O amor torna cego o respeito que, impossível sem cegueira em relação ao terceiro, não é senão uma piedosa intenção esquecida do mal real.

Não podemos, decerto, agir cotidianamente abordando nosso próximo como se ele estivesse só no mundo, mas o sapateiro faz os calçados sem perguntar a seu cliente aonde ele vai, o médico prodigaliza cuidados ao doente que se apresenta, o padre reconforta a alma em aflição que lhe pede

socorro. E nós não colocamos nesta atividade nossa preocupação com a justiça; a menos que se tenha certeza de que as leis gerais da sociedade sejam justas e de que todas as incidências de nossa ação sobre os terceiros tenham sido previstas nas condições em que nossa ação cotidiana vai se produzir. O respeito e o amor do próximo - tais como eles se impõem a partir da religião - assemelham-se a nossas atividades privadas e não tornam possível a inocência, no sentido etimológico do termo.

O amor, que o pensamento religioso contemporâneo, desembaraçado de noções mágicas, promoveu à categoria de situação essencial da existência religiosa, não abrange, portanto, a realidade social. Esta comporta inevitavelmente a existência do terceiro. O "tu" verdadeiro não é o Amado, separado dos outros. Ele se apresenta numa outra situação. A crise da religião na vida espiritual contemporânea deriva da consciência de que a sociedade ultrapassa o amor, de que um terceiro assiste ferido ao diálogo amoroso, e de que, em relação a ele, a própria sociedade do amor é injusta. A falta de universalidade não procede aqui de uma falta de generosidade, mas da essência íntima do amor. Todo amor-a menos que se torne julgamento e justiça - é o amor de um casal. A sociedade fechada é o casal.

A crise da religião vem, portanto, da impossibilidade de isolar-se com Deus e de esquecer todos os que ficam fora do diálogo amoroso. O verdadeiro diálogo está alhures. Pode-se, certamente, conceber o isolamento com Deus como abraço da totalidade, mas, a menos que se dê a esta afirmação um sentido místico ou sacramental, seria preciso desenvolver a noção de Deus e de seu culto a partir das necessidades inelutáveis de uma sociedade que comporta terceiros. (Não é evidente que isto jamais tenha sido tentado.) Deus apareceria, neste caso, não como correlativo do eu numa intimidade amorosa e exclusiva, não como uma Presença na qual

o universo ficaria submerso e donde emergiria uma fonte infinita de perdão. Ele seria o ponto fixo exterior à Sociedade e do qual procederia a Lei. De forma nenhuma personificação alegórica de minha consciência moral. Há "consciência moral" antes que "Nós" tenha sido proferido? E certo que "consciência moral" possa separar-se de um "mandamento recebido", de uma certa heteronomia, de uma relação com o Outro, com a exterioridade? O Outro, a Exterioridade não significam necessariamente tirania e violência. *Uma exterioridade sem violência é a exterioridade do discurso.* O absoluto que sustenta a justiça é o absoluto do interlocutor. Seu modo de ser e de se manifestar consistem em voltar sua face para mim, em ser rosto. Eis por que o absoluto é pessoa. Isolar um ser entre outros, isolar-se com ele no equívoco secreto do entre-nós, não assegura a exterioridade radical do Absoluto. Somente o testemunho irrecusável e severo que se insere "entre-nós", tornando público, por sua palavra, nossa clandestinidade privada, mediador exigente entre o homem e o homem, está de frente, é tu. Tese que não tem nada de teológico, mas Deus não poderia ser Deus sem ter sido por primeiro este interlocutor.

Seja como for, eis-nos longe da via régia da piedade tradicional. Esta sente a ofensa feita ao homem, como conversível em ultraje a Deus e, por isso, de ser apagável numa sociedade de amor, em que o eu, senhor de suas intenções, se contenta com o perdão. A falta social é cometida sem que eu o saiba, em relação a uma multiplicidade de terceiros que eu não olharei jamais de frente, que eu não tornarei a encontrar na face de Deus e por quem Deus não pode responder. A intenção não poderia acompanhar o ato até seus prolongamentos últimos, contudo, o eu se sabe responsável por estes últimos prolongamentos.

Assim a multiplicidade em que se coloca a relação com o terceiro não constitui um fato contingente, uma simples

multiplicidade empírica, o fato de que uma substância caracterizada como eu se produz no mundo em vários exemplares, criando ao eu autônomo um problema prático entre outros; a relação com um terceiro, a responsabilidade que ultrapassa o "raio de ação" da intenção, caracteriza *essencialmente* a existência subjetiva capaz de discurso. O eu está em relação com uma totalidade humana. Daí o sentido forte da noção da moral terrestre: ela não consiste em encerrar a vida no aqui embaixo e no desprezo puro e simples dos destinos sobrenaturais. Ela não limita o horizonte; ela se move em um horizonte diferente do horizonte da salvação sobrenatural, que o amor, separado de todos os ausentes, delineia. A moral terrestre convida ao caminho difícil que conduz em direção aos terceiros que ficaram fora do amor. Só a justiça dá satisfação à sua necessidade de pureza. Que o diálogo seja chamado a exercer um papel privilegiado na obra da justiça social, acabei em certo sentido de afirmá-lo, mas ele não pode assemelhar-se à sociedade íntima e não é a emoção do amor que o constitui. A lei prepondera sobre a caridade. O homem também neste sentido é um animal político.

Desfecho paradoxal. A certeza de que a relação com o terceiro não se parece com minha intimidade comigo mesmo nem com o amor do próximo compromete, nós o veremos, o próprio estatuto do homem, enquanto singularidade insubstituível - que toda aspiração à inocência, contudo, supõe. Não comecei por afirmar, de um modo absoluto, a singularidade do homem, a ponto de contestar-lhe o direito de responder e de perdoar por um outro? Mas se a falta não é mais mensurável por um exame de consciência, o homem, como interioridade, perde toda importância. A falta se determina a partir de uma lei universal e consiste antes na injustiça causada do que no desrespeito. Nós somos, então, não o que temos consciência de ser, mas o papel que exercemos em um drama do qual não somos mais os autores, figuras ou instrumentos de uma ordem estranha ao plano de

nossa sociedade íntima; ordem que talvez guie a inteligência, mas uma inteligência que, nas consciências, se revela somente por sua astúcia. Ninguém mais pode encontrar a lei de sua ação no fundo de seu coração. O impasse do liberalismo reside nesta exterioridade de minha consciência a mim mesmo. O sujeito da falta espera de fora o sentido de seu ser; não é mais o homem confessando seus pecados, mas aquiescendo às acusações. A desconfiança em relação à introspecção, à análise de si, em nossa psicologia, não é talvez senão a conseqüência da crise do amor e da religião; ela provém da decoberta do verdadeiro social.

A consciência de si fora de si confere uma função primordial à linguagem, religando-nos ao exterior. Ela conduz também à destruição da linguagem. Não se pode mais falar. Não porque ignoramos o interlocutor, mas porque não podemos mais levar a sério suas palavras, porque sua interioridade é puramente epifenomenal. Não nos contentamos com suas revelações, as quais tomamos por dado superficial, por uma mentirosa aparência, ignorando sua mentira. Ninguém é idêntico a si. Os seres não têm identidade. Os rostos são máscaras. Buscamos, por trás dos rostos que nos falam e aos quais nós falamos, a relojoaria das almas e suas molas microscópicas. Sociólogos, pesquisamos as leis sociais como influências intersiderais a que obedecem as piscadas do olho e os sorrisos de outrem; filólogos e historiadores, contestaremos a cada um até o próprio poder de ser autor de seu discurso. Não é somente a palavra que a psicanálise e a história desmontam. Na realidade, elas chegam à destruição do *eu,* identificando-se a partir de dentro. A reflexão do *cogito* não pode mais surgir para assegurar a certeza do que eu sou, e quando muito para garantir a certeza de minha própria existência. Esta existência tributária do reconhecimento por outrem, sem a qual, insignificante, ela se apreende como realidade sem realidade, torna-se puramente fenomenal. A psicanálise lança uma suspeição profunda sobre o mais

irrecusável testemunho da consciência de si. Que a consciência clara e distinta do que há pouco se chamava de fato psicológico não seja senão o simbolismo de uma realidade totalmente inacessível a si mesma, que exprima uma realidade social ou uma influência histórica totalmente distinta de sua própria intenção - eis o que torna caduca a própria reviravolta do *cogito*. Eis, portanto, que se pode até introduzir a distinção entre fenômeno e númeno no domínio da consciência de si! O *cogito* perde assim seu valor de fundamento. Não se pode mais reconstruir a realidade a partir de elementos que, independentes de todo ponto de vista, e indeformáveis pela consciência, permitem um conhecimento filosófico.

Estou como que encerrado em meu retrato. É típico da polêmica contemporânea traçar o retrato do adversário em lugar de combater seus argumentos. A filologia, da qual Platão, desde o *Fedro,* tinha denunciado os abusos e que, em face daquele que fala, se pergunta unicamente: "Quem é?" "De qual país ele vem?", junta-se a arte do pintor que reconduz a palavra e o ato de outrem a uma imagem muda e imóvel. Se nos levantamos, num movimento de sinceridade, contra um abuso ou uma injustiça, corremos o risco de nos assemelhar à figura de um protestador impenitente. O processo é infinito: seria ainda preciso traçar o retrato do retratista e fazer a psicanálise do psicanalista. O mundo real se transforma em mundo poético, quer dizer, em mundo sem começo, em que se pensa sem *saber* o que se *pensa*.

A um discurso de "pessoa a pessoa", impossível, pois sempre determinado pela condição dos interlocutores, opõe-se então um discurso que dá conta de suas condições, absolutamente coerente, que fornece a condição das condições. Discurso sem interlocutores, pois os próprios interlocutores figuram aí como "momentos". Preso à universalidade de uma razão impessoal, ele suprimiria a alteridade do interlocutor

(irracional, enquanto outro) e a alteridade do eu que fala (o qual, em sua ipseidade, se distingue ainda como outro do discurso que ele mantém). Uma razão não pode ser outra para uma razão.

Mas tal discurso, exprimindo a coerência dos conceitos, supõe que a existência dos interlocutores se resume em conceitos. É somente a este preço que o homem pode tornar-se "momento" de seu próprio discurso. Tal é, com efeito, o homem reduzido às suas realizações, refletido em suas obras, o homem passado e morto que aí se reflete totalmente. O discurso impessoal é um discurso necrológico. O homem se reconduz à herança do homem, absorvido por uma totalidade do patrimônio comum. O poder que, enquanto vivo, exerce sobre sua obra (e não somente por entreposição de sua obra) - o homem essencialmente cínico - se anula. O homem torna-se - não uma coisa, certamente - mas alma morta. Isto não é a reificação, é a história. História que a posteridade, os ausentes julgam, com um julgamento que não pode mudar mais nada; julgamento dos que não nasceram a respeito dos que estão mortos. Buscar o eu como singularidade, em uma totalidade feita de relações entre singularidades não subsumíveis sob um conceito, é se perguntar se um homem vivo não tem o poder de julgar a história na qual está engajado, quer dizer, se o pensador, enquanto eu, para além de tudo o que ele faz com o que possui, cria e abandona, não tem uma substância de cínico.

3. O EU COMO SINGULARIDADE

Como manifestação de uma razão, a linguagem desperta em mim e em outrem o que nos é comum. Mas ela supõe, em sua intenção de exprimir, nossa alteridade e nossa dualidade. Ela se exerce entre seres, entre substâncias que não entram em seus propósitos, mas que os mantêm. Com efeito, a transcendência do interlocutor e o acesso a outrem pela

linguagem manifestam que o homem é uma singularidade. Singularidade diferente daquela dos indivíduos que se subsumem sob um conceito ou que articulam seus momentos. O eu é inefável, visto que falante por excelência; respondente, responsável. Outrem, como puro interlocutor, não é um conteúdo conhecido, qualificado, captável a partir de uma idéia geral qualquer e submetido a esta idéia. Ele faz face, não se referindo senão a si. É na palavra entre seres singulares que só vem se constituir a significação interindividual dos seres e das coisas, ou seja, a universalidade.

Ao eu como ente não corresponde um conceito. Isto porque o próprio contexto da "experiência" de outrem não poderia ser delineado a partir de um trabalho de abstração aplicada a si e que finalizaria no "conceito" do eu. Os filósofos da *Einfühlung** sabiam, pelo menos, que a "experiência" de outrem não se obtém por simples "variação" de si e pela projeção de uma destas variantes para fora de si. Procuravam o acesso irredutível que conduz ao tu, e, quando o situavam na simpatia e no amor, sustentavam que, no fim das contas, cada encontro inicia uma nova história amorosa. Don Juan jamais repetia a mesma experiência. A singularidade do eu ou do tu não se assemelha, portanto, à singularidade de um dado sensível. A particularidade do eu - sua personalidade - não resume sua individuação pelo espaço e pelo tempo. Sua individuação *aqui* e *agora* só permite ao espaço e ao tempo tomar significação a partir do aqui e a partir do agora. Ela situa e se situa ao mesmo tempo, sem reduzir-se ao *saber* de uma situação. Sua obra de individuação coincide

com sua subjetividade de indivíduo. A ipseidade consiste nesta coincidência. O saber suporia já o eu. Todo saber do *aqui* já é saber para mim que estou aqui. O saber se funda sobre a ipseidade, ele não a constitui. A referência a si neste saber pré-reflexivo se delineia, certamente, como uma estrutura universal do eu, mas, de acordo com Jean Wahl, nós diremos que, se a intenção é comum a todos os "eus", o *intentum* desta intenção é absolutamente particular. O eu se conhece, sem dúvida, como refletido por toda a realidade objetiva que ele constituiu ou para a qual colaborou; portanto, ele se conhece a partir de uma realidade conceituai. Mas se esta realidade conceituai esgotasse seu ser, o homem vivo não diferiria do homem morto. A generalização é a morte. Ela faz o eu entrar e o dissolve na generalidade de sua obra. A singularidade insubstituível do eu decorre de sua vida.

A totalidade em que o eu desprendido do diálogo amoroso se encontra engajado não pode então ser interpretada como ordem universal em que a ipseidade dos seres é absorvida ou consumada ou sublimada (quase no sentido que a física confere a este termo) em seu posto social. Nem simples adição de indivíduos que pertencem à extensão de um conceito, nem configuração de momentos que constituem ou realizam a compreensão do conceito homem, a totalidade não se reduz a um reino de fins. Com efeito, como razões poderiam constituir um reino? Como sua própria multiplicidade seria possível? Como falar de sua igualdade ou de sua desigualdade, ali onde não convém senão a palavra identidade? A totalidade, na medida em que implica multiplicidade, não é instituída entre razões, mas entre seres substanciais, capazes de manter relações. Que pode ser esta relação, visto que nenhum laço conceituai preexiste a esta multiplicidade? E o que pode aí significar injustiça ou justiça, quando os indivíduos, como os diferentes sentidos do ser em Aristóteles, não comportam a unidade de um conceito e quando o padrão da justiça não pode ser obtido por simples

comparação de indivíduos? A totalidade repousa sobre uma relação entre indivíduos, diferente da do respeito de uma razão. Ser-nos-á necessário, precisamente, trazê-la à tona. O estatuto ontológico do eu, como terceiro, a deixa entrever.

4. O ESTATUTO DO TERCEIRO E A ECONOMIA

Entre a concepção em que o eu aborda outrem no puro respeito (repousando sobre a simpatia e o amor), mas desvinculado do terceiro, e aquela que nos transforma em singularização do conceito homem, indivíduo na extensão deste conceito submetido à legislação de uma razão impessoal - abre-se uma terceira via para compreender a totalidade, como totalidade de eus, ao mesmo tempo sem unidade conceituai e em relação.

Esta totalidade exige que um ser livre possa dominar outro ser livre. Se a violação de um ser livre por outro é injustiça, a totalidade não pode constituir-se senão pela injustiça. Mas a injustiça não poderia realizar-se na sociedade amorosa em que o perdão a anula. Só há injustiça verdadeira - quer dizer, imperdoável - em relação ao terceiro. O terceiro é o ser livre contra o qual posso cometer injustiça, violentando-lhe a liberdade. A totalidade se constitui graças a outrem como terceiro.

Mas a injustiça comporta um paradoxo metafísico: não pode visar senão a um ser livre que, como tal, não se expõe à violência. Que sentido poderá ter então a liberdade para que o terceiro, a injustiça e a totalidade sejam possíveis?

A liberdade se apresenta, numa primeira análise, sob o aspecto duma vontade subtraída a toda influência.

Na coragem, ao aceitar a morte, a vontade encontra sua independência total. Aquele que aceitou a morte se recusa até o fim a submeter-se a uma vontade estranha. Salvo se outrem quer esta morte mesma. A aceitação da morte não

permite, portanto, resistir, com certeza, à vontade assassina de outrem. O desacordo absoluto com urna vontade estranha não exclui a realização de seus desígnios. A recusa do outro, o querer decidido à morte que interrompe toda relação com o exterior não pode impedir que sua obra se inscreva nesta contabilidade estranha, que a vontade desafia e reconhece como sua suprema coragem. A vontade, mesmo no caso extremo em que ela se decide pela morte, inscreve-se assim nos desígnios de uma vontade estranha. A vontade, por seu resultado, encontra-se à mercê de uma vontade estranha.

A vontade, portanto, não recebe toda a significação de seu próprio querer. Sujeito livre deste querer, ela existe como joguete de um destino que a ultrapassa. Comporta, por sua obra, uma significação imprevisível que os outros lhe conferem ao situar a obra desvinculada de seu autor em um novo contexto. O destino não precede esta decisão, mas lhe é posterior: o destino é a história. A vontade entra na história porque *ela existe separando-se de si mesma:* embora querendo por si mesma, encontra-se também tendo querido pelos outros. Alienação que não deve nada à história, que institui a história, alienação ontológica. Ela é, ao mesmo tempo, a primeira injustiça. Graças a esta injustiça, as pessoas formam a totalidade em torno das obras disputadas. Existir, produzindo obras cuja vontade produtora se ausenta, constitui, precisamente, o estatuto de um ente que não domina, se assim se pode dizer, toda a significação de seu ser. Enquanto vontade produtora de obras, a liberdade, sem ser limitada em seu querer, entra numa história que a despreza. A limitação da vontade aqui não é interior (a vontade no homem é infinita como em Deus), não está no querer da vontade, mas em sua situação. Nesta situação em que uma liberdade, sem abdicar de nada, recebe todavia um sentido que lhe permanece estranho, é que se pode reconhecer a criatura. A multiplicidade dos eus não é o acaso, mas a estrutura da criatura. A

possibilidade da injustiça é a única possibilidade da limitação da liberdade e condição da totalidade.

A injustiça manifesta desta história reside na possibilidade de privar a vontade de sua obra. Em cada um de seus produtos, sem morrer de todo, sem entrar complacentemente na história que contarão os historiadores, quer dizer, os sobreviventes, ela se separa de sua obra e se faz desconhecer por seus contemporâneos. Toda obra, neste sentido, é um ato falho. Por isto, a obra difere da expressão em que outrem se apresenta pessoalmente. A obra apresenta seu autor na ausência do autor. Ela não o apresenta somente como seu efeito, mas como sua posse. É preciso considerar o operário para apoderar-se da obra, para dele a tomar ou comprar. Pelas armas e pelo ouro, coisas entre as coisas, tenho, assim, poder sobre a liberdade de outrem, embora reconhecendo esta liberdade que, contudo, enquanto liberdade, exclui toda passividade, em que o poder de outrem poderia agarrar-se. A vontade produtora de obras é uma liberdade que se trai. Pela traição é possível a sociedade-totalidade de liberdades, mantidas em sua singularidade, ao mesmo tempo que engajadas em uma totalidade. A relação do eu com uma totalidade é, portanto, essencialmente econômica. A "moral terrestre" desconfia, com razão, de toda relação entre seres que não tenha sido, previamente, relação econômica. A relação entre liberdades é baseada, em última instância, sobre a ambigüidade da vontade - ao mesmo tempo ser e ter: ser que se possui, exterior a sua posse, mas afundado nela e traindo-se por ela.

Isto equivale a dizer que a estrutura ontológica do terceiro é delineada como corpo: o "eu posso" da vontade - corpo próprio - ao mesmo tempo que sua vulnerabilidade - corpo fisiológico. A simultaneidade destes dois momentos - a virada do "eu posso" em coisa - constitui o modo de existência do terceiro. Sua existência é saúde e doença. Ela

se revela concretamente no sofrimento, incapaz de superar-se a partir de dentro, inflectida do interior em direção à medicação exterior. A empiria do médico traz, desde as primeiras meditações dos sábios gregos, um desmentido à autarquia da vontade. Diante do médico, ela se despoja de seu "para-si" em uma estranha confissão de coisa pura e retorna ao imediato da natureza. A injustiça não se reduz à ofensa da vontade atingida em sua dignidade. A vontade, a gente a maltrata, violenta e força - ao ponto de fazê-la esquecer seu para-si, ao ponto de fazer com que sinta como inclinação a força que a dobra. Pode-se fazer tudo do homem. A vontade essencialmente violável não se emancipa senão ao construir um mundo em que ela suprime as ocasiões de trair.

Mas a violência da arma deixa escapar a vontade que ela busca dominar. A verdadeira violência conserva a liberdade que ela força. Seu instrumento é o ouro, a violência é a corrupção. Sem recorrer ainda à justiça, a via da violência pacífica, da exploração, da morte lenta se substitui à paixão da guerra.

O terceiro captável a partir de sua obra - presente ao mesmo tempo que ausente - sua presença à terceira pessoa marca exatamente a simultaneidade desta presença e desta ausência. Ele está entregue a meu poder, enquanto exterior ao meu alcance. E acessível na injustiça. E isto porque a injustiça - reconhecimento ao mesmo tempo que desconhecimento-é possível pelo ouro que força e tenta, instrumento da astúcia. A injustiça, pela qual o eu vive em uma totalidade, é sempre econômica.

5. DISCURSO E ÉTICA

Mas se a totalidade começa na injustiça (que não ignora a liberdade de outrem, mas, na transação econômica, conduz

esta liberdade à traição), a injustiça não é *ipso facto* sabida como injustiça. Existe, na própria esfera da história, um plano de injustiça inocente em que o mal é praticado com ingenuidade. Para ouvir gritar justiça no lamento que grita miséria, ou, dito de outra forma, para ouvir a voz da consciência - não basta, não se trata de estar em relação com uma liberdade e de percebê-la em outrem, visto que já a reconhecemos na própria transação. Esta liberdade já me é apresentada quando compro ou exploro. Para que eu conheça minha injustiça - para que eu entreveja a possibilidade da justiça - é preciso uma situação nova: é preciso que alguém me peça prestação de contas. A justiça não resulta do jogo normal da injustiça. Ela vem de fora, "pela porta", de acima da conjuntura conflitiva (mêlée), ela aparece como um princípio exterior à história. Até nas teorias da justiça, que são forjadas nas lutas sociais e em que as idéias morais parecem traduzir as necessidades de uma sociedade ou de uma classe, apela-se também a uma consciência moral ideal, a uma justiça ideal em que se busca uma última justificação e o direito de erigir estas necessidades, todas relativas, em acesso ao absoluto. Expressão das relações objetivas da sociedade, estas idéias devem também satisfazer uma consciência viva que julga estas relações objetivas. O mundo humano é um mundo em que se pode julgar a história. Não um mundo necessariamente racional, mas onde se pode julgar. O inumano é ser julgado sem que haja alguém que julgue.

Afirmar o homem como um poder de julgar a história é afirmar o racionalismo. Ele começa por denunciar o pensamento simplesmente poético, que pensa sem saber o que pensa, que pensa como se sonha. Começa pela reflexão sobre si, por situar o pensamento poético em relação a um absoluto. Mas a reflexão não permite deter-se - visto que a posição do sujeito que reflete é tão poética quanto a do pensador que pensa os objetos - pois todo pensamento é poético, puro *fazer,* sem vínculo com o princípio, sem come-

ço. O questionamento da posição do pensador anuncia uma psicanálise. A psicanálise é, em sua essência filosófica, a realização do racionalismo: ela exige, para a reflexão, o que a reflexão exigia para o pensamento ingenuamente pensante. O desfecho não filosófico da psicanálise reside numa predileção por algumas fábulas fundamentais, mas elementares - libido, sadismo ou masoquismo, complexo de Édipo, repulsão em relação à origem, agressividade - que, de um modo incompreensível, seriam as únicas sem equívoco, as únicas a não traduzir (ou mascarar ou simbolizar) uma realidade mais profunda que elas, termos da inteligibilidade psicológica. Que tenham sido recolhidas por entre os resíduos das mais diversas civilizações, chamando-as de mitos, não acrescenta nada a seu valor de idéias esclarecedoras, e testemunha, quando muito, um retorno às mitologias, ainda mais espantoso porque quarenta séculos de monoteísmo não tiveram outro objetivo que o de liberar a humanidade de sua obsessão. O efeito petrificante dos mitos deve igualmente ser distinguido do sossego que eles supostamente conferem à inteligência.

Se o conhecimento de si repousa sobre condições, nenhum conhecimento, mesmo refletido, mesmo psicanalítico, tem começo.

Poder-se-ia, decerto, invocar o caráter incondicionado desta verdade formal mesma, segundo a clássica refutação do ceticismo. Mas, na verdade, esta refutação não tira sua força senão da existência da linguagem, ou seja, do interlocutor, cuja presença é invocada precisamente pela palavra. Certamente, as palavras são mentirosas, produto da história, da sociedade, do inconsciente; elas dissimulam a mentira a todos e ao próprio mentiroso - e é-se irremediavelmente enganado quando, em um pensamento expresso, não se buscam as segundas intenções, quando se toma ao pé da letra o que nos é dito - mas a gente não se encontra em toda

esta fantasmagoria, não se inaugura a própria obra da crítica, senão a partir de um ponto fixo. Este não pode ser uma verdade incontestável qualquer, um enunciado "certo" sempre entregue à psicanálise, mas o absoluto de um interlocutor, de um ser, e não de uma verdade relativa a seres. Ele não é afirmado como uma verdade, mas crido. Fé ou confiança, que não significa aqui uma segunda fonte de conhecimentos, mas que todo enunciado teorético supõe. A fé não é o conhecimento de uma verdade suscetível de dúvida ou de certeza; fora destas modalidades, ela é o face-a-face com um interlocutor substancial - origem de si, que já domina os poderes que o constituem e agitam, um tu, surgindo inevitavelmente, sólido ou numenal, atrás do homem conhecido neste pedaço de pele absolutamente decente que é o rosto, fechando-se sobre o caos noturno, abrindo-se sobre o que ele pode assumir e pelo qual pode responder.

A linguagem, em sua função de expressão, é endereçada a outrem e o invoca. Certamente, ela não consiste em invocá-lo como representado e pensado, mas é precisamente porque a distância entre o mesmo e o outro, onde a linguagem se verifica, não se reduz a uma relação entre conceitos, um limitando o outro, mas descreve a transcendência em que o *outro* não pesa sobre o *mesmo*, apenas o obriga, torna-o responsável, isto é, falante. A relação da linguagem não se reduz àquela que conecta ao pensamento um objeto que lhe é dado. A linguagem não pode englobar outrem: outrem, cujo conceito utilizamos neste preciso momento, não é invocado como conceito, mas como pessoa. Na palavra, não somente pensamos no interlocutor, mas falamos a ele, dizemos-lhe o próprio conceito que podemos ter dele como "interlocutor em geral". Aquele a quem falo mantém-se atrás do conceito que eu lhe comunico. A ausência de plano comum - a transcendência - caracteriza a palavra; o conteúdo comunicado é, sem dúvida, comum, ou, mais exatamente, ele assim se torna pela linguagem. A invocação é anterior à comuni-

dade. Ela é relação com um ser que, num certo sentido, não é por relação a mim - ou, se se quiser, que só está em relação comigo, à medida que é inteiramente por relação a si. Ser que se situa para além de todo atributo, que teria precisamente por efeito qualificá-lo, ou seja, reduzi-lo ao que tem de comum com outros seres, fazer dele um conceito. E esta presença para mim de um ser idêntico a si, que eu chamo presença do rosto. O rosto é a própria identidade de um ser. Ele se manifesta aí a partir dele mesmo, sem conceito. A presença sensível deste casto pedaço de pele, com testa, nariz, olhos, boca, não é signo que permita remontar ao significado, nem máscara que o dissimula. A presença sensível, aqui, se dessensibiliza para deixar surgir diretamente aquele que não se refere senão a si, o idêntico. Como interlocutor, ele se coloca em face de mim, e, propriamente falando, somente o interlocutor pode se colocar em face, sem que "em face" signifique hostilidade ou amizade. O rosto como a dessensibilização, como desmaterialização do dado sensível, finaliza o movimento ainda embaraçado nas figuras dos monstros mitológicos, em que o corpo, ou o semicorpo animal, deixa transparecer a expressão evanescente sobre o rosto de uma cabeça humana que eles carregam. A particularidade de outrem na linguagem, longe de representar sua animalidade ou o resíduo de uma animalidade, constitui a humanização total do Outro.

O interlocutor nem sempre faz face. A linguagem pura desprende-se de uma relação em que outrem desempenha o papel de terceiro. O falar imediato é astúcia. Nós olhamos e espreitamos o interlocutor a falar e responder. Ele tem, aliás, assim, um estatuto irredutível que a palavra dirigida a ele reconhece em sua originalidade. Ela trata a liberdade de outrem pela ternura e pela diplomacia, pela eloqüência e a propaganda, ameaça e lisonjeia uma liberdade para torná-la cúmplice de enredos que devem culminar na sua própria abdicação. Esta palavra é ainda um modo de violência, se,

todavia, violência significa domínio sobre uma liberdade e não somente sobre um ser inerte em relação ao qual a liberdade permanece tão desprendida como a alma exilada de Platão permanece estranha a seu corpo. O médico que recebe a confissão do doente surpreende a liberdade que retorna a sua existência de coisa e fala do corpo que se manifesta no rosto a este rosto desfigurado. O psicanalista capta a pessoa na própria doença e chega a outrem como a um terceiro: o interlocutor é aquele mesmo que se conquista falando, visto que a plena confiança que se solicita é plena traição, pois toda palavra do médico é aqui artimanha e astúcia. O juiz, quando fala ao acusado, ainda não fala. O acusado tem, certamente, direito à palavra. Mas é uma palavra antes da palavra: o acusado fala somente para adquirir direito à verdadeira palavra. Ao escutá-lo, é olhado falar. Ele é acusado, ou seja, já está numa categoria. Não é interlocutor na reciprocidade.

Para dominar a totalidade e elevar-se à consciência da justiça, é preciso sair do discurso equívoco da psicanálise, inevitável, enquanto o pensamento faz parte do sistema que ele deve abarcar. Este próprio abarcamento se dissolve em relações que constituem o sistema; de sorte que o sentido de uma verdade não está na intenção realizada do pensamento, mas no acontecimento ontológico do qual esta verdade mesma nada mais é que um epifenômeno. Não é pela psicanálise que conduz aos mitos que posso dominar a totalidade da qual faço parte, mas pelo encontro dum ser que não está no sistema, um ser transcendente. Se nenhuma verdade proferida pudesse, sem engano, impor-se como verdade primeira, o interlocutor, como ser, e a relação com o ser do interlocutor, ou seja, a linguagem, nos situa acima da totalidade e nos dá condições de buscar, quando não descobrir, o próprio engano das verdades proferidas.

A transcendência é o que nos faz face. O rosto rompe o sistema. A ontologia do ser e da verdade não poderia ignorar esta estrutura do face-a-face, quer dizer, da fé. A condição da verdade da proposição não reside no desvelamento de um ente ou do ser de um ente, mas na expressão do interlocutor a quem eu *digo* tanto o ente que ele é como o ser de seu ente. É preciso encontrar-se situado em face do idêntico. O interlocutor aparece como que sem história fora do sistema. Não lhe posso fazer nem injustiça nem justiça, ele permanece transcendente na expressão. Livre neste sentido muito preciso, no que me afeta ele?

Eu o reconheço, ou seja, creio nele. Mas se este reconhecimento fosse minha submissão a ele, esta submissão retiraria todo valor de meu reconhecimento: o reconhecimento pela submissão anularia minha dignidade, pela qual o reconhecimento tem valor. O rosto que me olha me afirma. Mas, face a face, não posso mais negar o outro: somente a glória numenal do outro torna possível o face-a-face. O face-a-face é assim uma impossibilidade de negar, uma negação da negação. A dupla articulação desta fórmula significa concretamente: o "não cometerás homicídio" se inscreve no rosto e constitui sua própria alteridade. A palavra é, portanto, relação entre liberdades que não se limitam nem se negam, mas se afirmam reciprocamente. Elas são transcendentes uma em relação à outra. Nem hostis nem amigáveis; toda inimizade, toda afeição já alteraria o puro cara a cara do interlocutor. O termo respeito pode ser retomado aqui; desde que se sublinhe que a reciprocidade deste respeito não é uma relação indiferente, como uma contemplação serena, e que ela não é o resultado, mas a condição da ética. Ela é linguagem, ou seja, responsabilidade. O respeito vincula o homem justo a seu sócio na justiça, antes de vinculá-lo ao homem que reclama justiça. O face-a-face da linguagem admite, com efeito, uma análise fenomenológica mais radical.

Respeitar não pode significar sujeitar-se, contudo, outrem me comanda. Eu sou comandado, quer dizer, reconhecido como capaz de uma obra. Respeitar não é inclinar-se diante da lei, mas diante de um ser que me ordena uma obra. Mas para que este mandamento não comporte nenhuma humilhação - o que me subtrairia a própria possibilidade de respeitar - o mandamento que recebo deve ser também o mandamento de comandar aquele que me comanda. Ele consiste em ordenar a um ser que me ordene. Esta referência de um mandamento a um mandamento é o fato de dizer Nós, de constituir um partido. Por esta referência de um mandamento ao outro, Nós não é o plural de Eu.

Mas o respeito assim descrito não é a culminância da justiça, visto que o homem comandado está fora da justiça e da injustiça. O respeitado não é aquele a quem se faz justiça, mas aquele com quem é feita. O respeito é uma relação entre iguais. A justiça supõe esta igualdade original. O amor, essencialmente, se estabelece entre desiguais, vive da desigualdade. O interlocutor diante do qual é inaugurada a reciprocidade não é o indivíduo empírico com sua história individual, prolongando um passado, uma família, de pequenas e de grandes misérias, solicitando piedade e enternecimento. Como o percebeu Saint-Exupéry, em *VoldeNuit,* toda distensão, toda feminidade do mundo filtra-se através dos rostos "simpáticos", desde o momento em que se suspende a relação de responsabilidade mútua. Quero descrever a relação homem a homem. A justiça não a constitui, é ela que torna a justiça possível. A justiça rende-se à Totalidade.

Nós somos nós porque, ordenando identidade a identidade, somos desvinculados da totalidade e da história. Mas somos *nós* enquanto nos ordenamos para uma obra pela qual precisamente nos reconhecemos. Desvincular-se dela, mesmo ao se realizar uma obra, não é colocar-se contra a totalidade, mas a favor dela, ou seja, a seu serviço. Servir a

totalidade é lutar pela justiça. A totalidade é constituída pela violência e pela corrupção. A obra consiste em introduzir a igualdade em um mundo entregue ao jogo e às lutas mortais das liberdades. A justiça não pode ter outro objeto que o da igualdade econômica. Ela não nasce do próprio jogo da injustiça - ela vem de fora. Mas é ilusão ou hipocrisia supor que, nascendo fora das relações econômicas, ela se possa manter fora, no reino do puro respeito.

6. O DINHEIRO

As relações entre o eu e a totalidade não coincidem com aquelas que um estudo de lógica formal estabeleceria entre a parte e o todo, ou entre o indivíduo e seu conceito. O eu entra num todo, sem tirar sua identidade de seu lugar neste todo, sem coincidir com sua situação, sua fortuna ou sua obra, pelas quais, contudo, ele se agrega à ordem universal. Estruturas bem diferentes - das quais resgatei algumas no curso deste estudo - se substituem a partir daí àquelas de uma "ontologia formal" no sentido husserliano. Elas não se enxertam simplesmente sobre estas últimas.

Na economia - elemento em que uma vontade pode dominar outra - sem destruí-la como vontade - opera-se a totalização de seres absolutamente singulares dos quais não há conceitos e que, em virtude de sua própria singularidade, se recusam à adição. Na transação realiza-se a ação de uma liberdade sobre a outra. O dinheiro, cuja significação *metafísica* talvez não foi ainda medida (apesar da abundância de estudos econômicos e sociológicos que lhe foram consagrados), corrompendo a vontade pelo poder que lhe oferece, é

o meio termo por excelência. Ao mesmo tempo, ele mantém os indivíduos fora da totalidade, visto que dele dispõem, e os engloba na totalidade, porquanto no comércio e na transação o próprio homem é vendido ou comprado: o dinheiro sempre é, num grau qualquer, salário. Contravalor de um produto, ele age sobre a vontade, que ele tenta, e apodera-se da pessoa. *Ele é assim o elemento abstrato em que se realiza a generalização do que não tem conceito, a equação do que não tem quantidade.* Meio ambíguo em que, ao mesmo tempo, as pessoas integram-se na ordem das mercadorias, mas onde elas permanecem pessoas, visto que a ordem das mercadorias (que não equivale à ordem da natureza) supõe as pessoas que, conseqüentemente, permanecem inalienáveis na própria transação em que elas se vendem. Mesmo sendo simples objeto de transação, o escravo concede tacitamente seu consentimento aos senhores que o compram ou que o vendem.

O dinheiro não marca, portanto, a reificação pura e simples do homem. E um elemento em que o pessoal se mantém - mesmo qualificando-se - e aí reside precisamente a originalidade do dinheiro e, de algum modo, sua dignidade de categoria filosófica. Ele não é simplesmente uma forma contingente que a relação entre pessoas reveste. Poder universal de aquisição e não coisa da qual se goza, ele cria relações que duram além da satisfação das necessidades pelos produtos trocados. E o próprio dos homens capazes de deixar esperar suas necessidades e desejos. O que é possuído no dinheiro não é o objeto, mas a posse de objetos. Posse da posse, o dinheiro supõe homens que dispõem de tempo, presentes num mundo que dura além dos contatos instantâneos, homens que se dão crédito, que formam uma sociedade.

Mas a quantificação do homem - tal como a ambigüidade do dinheiro a torna possível - anuncia uma nova justiça. Se

a diferença radical entre os homens (aquela que não deriva das diferenças de caráter ou de posição social, mas de sua identidade pessoal, irredutível ao conceito, de sua própria ipseidade, como se diz hoje) não fosse superada pela igualdade quantitativa da economia mensurável pelo dinheiro, a violência humana não poderia ser reparada senão pela vingança ou pelo perdão. Tal reparação não põe fim à violência: o mal engendra o mal e o perdão sem fim o encoraja. Assim caminha a história. Mas a justiça interrompe esta história. Insisti precisamente nesta interrupção da história em que se constitui o *Nós*. O dinheiro deixa entrever uma justiça de resgate, que se substitui ao círculo infernal ou vicioso da vingança ou do perdão. Não podemos atenuar a condenação que, desde o versículo 6 do capítulo II de *Amós* até o *Manifesto Comunista,* pesa sobre o dinheiro, exatamente por causa de seu poder de comprar o homem. Mas a justiça que deve salvá-lo não pode, contudo, renegar a forma superior da economia - ou seja, da totalidade humana - em que aparece a quantificação do homem, a medida comum entre homens, da qual o dinheiro - seja qual for sua forma empírica - fornece a *categoria*. E decerto muito chocante ver na quantificação* do homem uma das condições essenciais da justiça. Mas concebe-se uma justiça sem quantidade e sem reparação?

LÉVY-BRUHL E A FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

As idéias bem conhecidas - admitidas ou contestadas - de Lévy-Bruhl sobre a mentalidade primitiva marcaram a orientação da filosofia contemporânea?

Levantei esta questão não a propósito da sociologia ou da psicologia, às quais as investigações de Lévy-Bruhl fornecem uma hipótese e um conjunto de fatos, e dos quais não tenho a intenção de examinar o valor. Coloco a questão em relação à filosofia propriamente dita.

Lévy-Bruhl, ele próprio, deu grande importância ao problema científico, ao qual sua obra responde. Sua hipótese explicaria um número maior de fatos que a hipótese implícita da psicologia clássica sobre a unidade do espírito humano. Teria ido além da psicologia do "homem branco, adulto e saudável". Mas há uma filosofia que preside a estas investigações. Aquela que Lévy-Bruhl professa expressamente liga-se ao empirismo, bem próximo do positivismo, mas empirismo intelectualista. Obra impregnada do espírito dos séculos XVIII e XIX, não reconhece dignidade superior à do intelecto, que a ciência - mesmo como leitura fiel dos fatos - precisamente manifesta. A jurisdição da ciência submetem-se os conceitos fundamentais de todo pensamento:

metafísico ou primitivo. A mentalidade primitiva é incomparavelmente inferior, isto é, pode somente servir de objeto e de tema à mentalidade que dela se libertou. Só esta possui a maravilhosa eficácia que, no séc. XVIII, se ligava às "luzes".

Este empirismo intelectualista de Lévy-Bruhl não é possível sem uma filosofia do ser - menos explícita, sem dúvida - que o embasa. Trata-se do ser estruturado como Natureza e correlativo de um conhecimento, único acesso autêntico à realidade, acesso *a priori* e como que dominando a experiência. A existência de uma mentalidade primitiva questiona a razão legisladora do mundo e mais antiga que ele. A unidade do espírito e do sujeito indicaria um ideal para o qual tende a história; de modo algum ela seria seu ponto de partida - diz Lévy-Bruhl, desde o fim das *Fonctions mentales dans les sociétés primitives.*

Se, ao longo dos cinco volumes que seguem, incluindo os *Carnets* , a unidade do espírito humano se impõe progressivamente e o termo *pré-lógico* se apaga; se um pensamento, insensível à contradição formal, se revela simplesmente insensível às incompatibilidades dos fatos ; e se a diferença entre mentalidade primitiva e mentalidade moderna separa duas profundezas da alma, antes que duas almas - Lévy-Bruhl nem por isso deixa de ter a impressão de abandonar, no curso desta evolução, algo de essencial a sua tese. É daí que vêm as ênfases comoventes dos *Carnets* ("o terreno inclinado onde me encontro neste momento...") . O proble-

ma da unidade ou da diversidade do pensamento e a solução positivista que lhe dava eram-lhe muito importantes.

Pode-se em nossos dias ser menos sensível a isso. Pode-se até pensar que a força e a novidade dos trabalhos de Lévy-Bruhl não sofrem absolutamente pelo abandono do pré-lógico. Pois o traço mais surpreendente deste intelectualismo não se deve apenas à crítica empirista do racionalismo, mas à oposição ao próprio intelectualismo. Esta permanece. Uma investigação que usa o método próprio das ciências da natureza para estudar fatos etnográficos chega precisamente a noções que implodem as categorias constitutivas da realidade natural.

Esta explosão das categorias rompe com a *representação* que embasava toda a vida psicológica, e com a substância que fundava o ser. As análises de Lévy-Bruhl não descrevem uma experiência calcada nas categorias que, de Aristóteles a Kant - e apesar das nuanças - pretendiam condicionar a experiência, mas nas quais entram também, com alguma inconsequência, a magia e o milagre. Lévy-Bruhl questiona precisamente a pretensa necessidade dessas categorias para a possibilidade da experiência. Descreve uma experiência que despreza a causalidade, a substância, a reciprocidade - como o espaço e o tempo - estas condições de "todo objeto possível". E o próprio problema das categorias que assim se põe. E conhecida a sua função na especulação dos contemporâneos. Por este lado, os trabalhos de Lévy-Bruhl, apesar de sua armadura conceituai, herança dos séculos XVIII e XIX, superam a psicologia ou a psicossociologia e se opõem à estrutura do naturalismo intelectualista. É claro, não se trata de voltar às crenças próprias dos primitivos, mas de fazer sobressair estruturas de espírito que possibilitem tais crenças e, ao final das contas, modos de ser - uma ontologia - que possibilitem tais estruturas. Familiares ao público intelectual do mundo desde 1910, retomadas e desenvolvidas em

1921 e, desde então, aprofundadas em quatro novos volumes, as noções fundamentais de Lévy-Bruhl, fazendo eco - vemo-lo melhor agora - sobre tantos pontos ao antiintelectualismo bergsoniano, certamente prepararam ou encorajaram alguns passos característicos do pensamento contemporâneo, e amorteceram, de antemão (ou tarde demais), o choque de seus paradoxos. Elas marcaram, em larga medida, a formação de seus conceitos fundamentais. E a *elaboração* destes conceitos, antes que o sistema a que eles servem, que vou considerar, baseando-me, principalmente sobre os primeiros volumes e sobre os *Carnets*, onde a obra toda é meditada.

1. RUÍNA DA REPRESENTAÇÃO

A *representação* assegurava à tradição filosófica o próprio contato com o real. Husserl, nos *Études logiques*, no início do século, embora preparando a ruína da representação, sustenta ainda a tese de que todo fato psicológico é representação ou está fundado sobre uma representação.

Por representação é preciso entender a atitude teorética contemplativa, um saber, quer seja de origem experimental, quer repouse sobre sensações. A sensação precisamente sempre foi tomada por um átomo de representação. O correlativo da representação é um ser posto, sólido, indiferente ao espetáculo que se oferece, dotado de uma natureza e, conseqüentemente, eterno, mesmo que mude, porque a fórmula de sua mudança é imutável; as relações que ligam tais seres, configurações de tais seres, dão-se elas também à representação. Antes de agir, antes de sentir, é preciso *representar-se* o ser sobre o qual vai incidir a ação, ou que suscita o sentimento. A afetividade por si mesma só abraça estados interiores. Não nos revela nada do mundo. Os filósofos não ignoravam a influência que os sentimentos e as paixões exerciam sobre nossa vida intelectual, nem as repercussões do pensamento sobre nossa afetividade. Existe uma

lógica dos sentimentos e uma carga emotiva nas idéias. Mas a emoção e a representação permanecem separadas. Verdades podem manifestar-se num pressentimento - mas o pressentimento, então, só é uma representação confusa.

A filosofia de hoje não reconhece mais esse privilégio da representação. A intuição bergsoniana, por exemplo, não é um saber sobre a duração, nem mesmo um saber que dura e no qual a coincidência com a duração seria ainda como que um limite da representação aproximando seu objeto. A intuição não é mais representação a título algum, mas duração: a duração não delineia uma dimensão formal em que se escoa o ser, mas é, ao mesmo tempo, ser e *experiência* do ser. O ser atualiza-se em esforços criadores, em que coincidem seu ser e sua presença para a alma. Assim também no movimento fenomenológico, à intencionalidade do sentimento de que ainda falavam Husserl e Scheler - e na qual o sentimento conservava a estrutura de *noésis*, mesmo que seu correlativo fosse valor - se substitui um sentimento sem apoio na representação. O caráter apreensor do sentimento não é mais interpretado como ressonância de um saber sobre uma afetividade trancada em si mesma, mas como o contato do ser, mais direto que a sensação. Precisamente, o que passava por ser o mais cego e mais surdo em nós vai *mais longe*. Pois é o próprio existir do ser que não se desenrola como subsistência tranqüila da substância, mas como tomada e posse, como campo de forças em que a existência humana se mantém e está engajada, da qual, poderíamos já dizer em termos de Lévy-Bruhl, ela participa. A apreensão do sentimento é a medida exata de tal acontecimento. A representação dela só retém as formas coaguladas e superficiais. De sorte que, na filosofia contemporânea, a realidade objetiva se encontra na superfície de uma realidade mais profunda, da qual não é nem sinal nem fenômeno (como ainda o foi na distinção clássica entre objeto e ser). Signo e fenômeno, com certeza, não têm a dignidade do significado ou do número; a estrutura do

representado é-lhes, contudo, comum. A realidade profunda desdobra seu existir em dimensões que nenhuma categoria da representação pode definir, mas do qual, contrariamente ao formalismo kantiano, nos aproximamos diretamente, ainda que por modos de nossa existência distintos da teoria.

Desde o início das *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures,* Lévy-Bruhl descreve uma representação, com a qual os elementos emocionais não só estão misturados, mas também orientam de maneira nova. "É-nos muito difícil conceber, por um esforço da imaginação, estados mais complexos em que os elementos emocionais e mo- tores são partes integrantes das representações. Parece-nos que estes estados não são verdadeiramente representações. E, com efeito, para conservar este termo, é preciso modificar seu sentido. E mister entender, por esta forma da atividade mental, junto aos primitivos, não um elemento intelectual ou cognitivo puro ou quase puro, mas um fenômeno mais complexo no qual o que, para nós, é propriamente 'representação', se encontra ainda confundido com outros elementos de caráter emocional ou motor, colorido, penetrado por eles, e implicando, por conseqüência, outra atitude em relação aos objetos representados... Seu objeto não é simplesmente apreendido pelo espírito sob forma de idéias ou de imagens; conforme os casos, o temor, a esperança, o horror religioso, a necessidade e o desejo ardente de se fundir numa essência comum, o apelo apaixonado a uma potência protetora são a alma destas representações e as tornam ao mesmo tempo caras, temíveis e propriamente sagradas àqueles que nelas são iniciados... Este objeto... jamais aparecerá sob a forma de imagem incolor e indiferente" .

A emoção que, segundo a psicologia clássica, nos aprisiona em nós mesmos, adquire certa transcendência. Neste prolongamento, nesta "intencionalidade" da emoção, como se diria hoje, reside a originalidade desta noção. Lévy-Bruhl não se limita a insistir sobre a intencionalidade emocional das representações primitivas: em breve, descreverá, por ela, uma categoria do ser, a do sobrenatural e do místico.

A emoção não segue a representação do objeto, precede-a. Antes que a percepção distinga as propriedades do objeto, uma síntese propriamente emocional organiza o mundo. "... As sínteses ali parecem primitivas e ... quase sempre indecompostas e indecomponíveis... As representações coletivas não se apresentam aí isoladamente. Não são analisadas para ser, em seguida, dispostas em ordem lógica. Estão sempre engajadas nas pré-percepções, em pré-ocupações, em pré-concepções e pré-ligações, poder-se-ia quase dizer em pré-raciocínios e é assim que esta mentalidade, porque é mística, é também pré-lógica" .

Deixo de lado a noção do pré-lógico que, desde o início - é nesta altura que se vê - repousa sobre o místico. A experiência mística não se define negativamente. Ela não tem "... uma razão deficiente ou negativa" . A mística não é a obscuridade ou a confusão ou uma imperfeição qualquer do pensamento lógico. Ela tem acesso a uma esfera totalmente diferente, cujo objeto não é senão o prolongamento, e onde se estabelece, entre dedos distintos, um parentesco, intraduzível em pensamentos, mas diretamente acessível à emoção .

Este mundo "metafísico" não é posterior ao físico, mas é percebido mais diretamente e mais cedo que a sensação. Repousa sobre uma emoção que não é tributária de representações, embora se abrindo ao ser. Noção de emoção comum a Lévy-Bruhl e aos metafísicos contemporâneos. O caráter *original* da estrutura que ela delineia está expresso com muito vigor numa das últimas páginas dos *Carnets*. Não se deveria tomar por acordado "que os seres, em primeiro lugar, *dados* e, em seguida, entram nas participações. Para que sejam dados, para que existam, são necessárias participações. Uma participação não é somente uma fusão, misteriosa e inexplicável, de seres que, ao mesmo tempo, perdem e conservam sua identidade... Sem participação, não seriam *dados* na sua experiência: não existiriam..." Para o indivíduo, a participação "é uma *condição de sua existência,* talvez a mais importante, a mais essencial... Para esta mentalidade, existir é participar duma força, duma essência, numa realidade mística" .

2. A METAFÍSICA DO ANÔNIMO

A substância, desde a metafísica de Aristóteles, delineia a estrutura última e íntima do ser; é o termo da "analogia do ser". Ela traz não só a idéia de permanência e de solidez - mas de "polarização" da experiência e de domínio exercido pela substância sobre os atributos e ações. O ser pode ser tematizado pelo pensar e, neste sentido, concebido, apreendido. É abordado pela questão o Quê? Ou Quem? A esta questão responde um nome. A substância é um substantivo. A denúncia do substancialismo, a redução das substâncias às relações e o resguardo do homem entre as coisas - todas

estas novidades devidas ao desenvolvimento das ciências exatas e das ciências humanas - não abalaram a prioridade lógica e gramatical do substantivo. Em compensação, a promoção da experiência afetiva emancipada da representação, na filosofia moderna, inaugura as estruturas do ser que não têm mais nada de substantivo. A *ação*, que o verbo exprime, e o *como*, que o advérbio traduz, precedem o nome. O ser, por exemplo - em Heidegger e heideggerianos - não é um *ente*, mas o ser do *ente*, fonte de "obscura claridade" que revela os *entes*, particípios presentes do ser. A condição de todo ente, a primeira revelada, não é um ente. Os seres aparecem num "mundo" que não é uma totalidade de seres singulares, exprimíveis substancialmente, mas campo ou atmosfera. Por sua vez, a isto tende o romance moderno; e a pintura moderna mergulha as coisas num real não figurado. Numa profusão de formas monstruosas, ela procura a compossibilidade do não-compossível. Nada mais impõe a escolha, e a imaginação se descobre, assim, independente da percepção da qual rompe com as categorias. A psicologia religiosa enfim - como a de Rudolf Otto (1917!), por exemplo, tão rica em influências - apresenta uma experiência em relação com o *numinoso* ou o sagrado que não é nem objeto nem pessoa que fala. Assim se destrói a própria noção de forma e de natureza que, desde os Gregos, parecia inseparável das idéias do ser e do metafísico.

Lévy-Bruhl analisa a mentalidade primitiva, tendo plena consciência de que aí ocorre uma reviravolta de categorias. "As ligações causais que são para nós o próprio esqueleto da natureza, o fundamento de sua realidade e de sua estabilidade, possuem (aos olhos dos primitivos) pouco interesse" . "Nós estamos aqui em presença de uma espécie de *a priori* sobre o qual a experiência não tem onde se agarrar" .

"Ser é participar" . A participação que ocorre na categoria afetiva do sobrenatural não leva, de forma alguma, do fenômeno psíquico impreciso ao ser metafísico, mas da coisa dada a uma potência que não tem mais a armação do ser, à difusa presença de uma influência oculta. Trata-se de realidades anônimas. "Elas flutuam, irradiam, por assim dizer, vindas de uma região inacessível" . Estas potências não se inscrevem numa forma substancial, não são vontades de sujeitos que se revelam. Ao contrário, as coisas, em certa medida, existem como fetiches: são carregadas por potências que não são seus atributos. Como os "utensílios" que, na análise heideggeriana do mundo, não são coisas, em primeiro lugar, e utilizáveis, em seguida, mas são diretamente "objetos de uso", inseridos num mundo que não é adição de entes, mas conjuntura prática - os fetiches recebem seu ser de uma conjuntura de potências, irredutível a uma natureza. Os instrumentos mais aperfeiçoados fazem parte dela. "O mais importante não consiste no fato de instrumentos serem bem feitos, mas no de serem felizes" . As potências são irredutíveis à natureza, não por fazerem parte do além, mas pelo fato de o além não se separar jamais do aqui. "Entre este mundo e o outro..., o primitivo não faz distinção" . Donde, para dizer o ser, as fórmulas como "ser um e outro" , "dualidade-unidade", "consubstancialidade" , "interpenetração" ' .

Esse equívoco "dessubstancializa" a substância. A confusão do visível e do invisível não se reduz, com efeito, nem à relação de causalidade nem ao simbolismo (relação de signo a significado) que, para uma mentalidade não primitiva, ligam o sobrenatural ao natural. Se a participação abre uma dimensão que leva ao sobrenatural, este sobrenatural não é simples réplica, no superlativo, deste mundo, ou sublimação dos objetos, estruturada como eles e separada somente pelo abismo puramente formal de transcendência; sua sobrenaturalidade é diretamente acessível à experiência emocional, a uma "experiência-crença", como vai dizer mais tarde Lévy-Bruhl . É imediatamente temido, esperado, respeitado, e já pondo em questão nossa segurança , *"possibilidade permanente* de malefício" , experiência do que está nos antípodas da natureza e do mundo. Daí fluidez deste antiuniverso. As coisas transformam-se umas nas outras, porque suas formas pouco contam ao lado das potências sem nome que as comandam.

O sentir pelo qual Lévy-Bruhl caracteriza a participação não é simplesmente uma relação imediata e ainda incerta com uma forma. O sentir não é um *pensar* estropiado nem uma redução - vai em outra direção. E um modo de sofrer uma potência. A realidade mística é dada no sentimento "de uma existência presente, ainda que o mais das vezes invisível e imperceptível aos sentidos, e ativa. *Eum dado último...* ". Nenhuma imagem contemplada põe obstáculo entre esta potência e o homem: "No momento mesmo em que percebe

o que é dado a seus sentidos, o primitivo se representa a força mística que se manifesta assim" . O sentir não é forma vazia de conhecimento, mas fascinação, exposição à ameaça difusa da bruxaria, presença num clima, na noite do ser que espreita e atemoriza, e não presença *em face* de coisas.

3. A EXISTÊNCIA

A destruição da substância (ou, mais exatamente, da "substantividade" dos seres) - correlativa da ruína da representação - marcou, na filosofia moderna, o fim de certa noção de exterioridade; desta exterioridade, já bem próxima do sujeito, que tornava possível a filosofia idealista. Como a primeira experiência do ser está situada ao nível da emoção, o ser exterior encontra-se despojado da forma que assegurava ao pensamento familiaridade com ele. O sujeito encontra-se assim diante da exterioridade à qual está entregue, porque ela é absolutamente estranha, isto é, imprevisível e, portanto, singular. O caráter único, sem gênero, das situações e dos instantes, sua nua existência é, assim, o grande tema dos modernos. Por seu lado, o eu, assim entregue ao ser, é lançado para fora de si, para os lugares de um eterno exílio, perde seu domínio sobre si, é superado por seu próprio ser. Está à mercê de acontecimentos que já o determinaram. Enquanto o engajamento no mundo representado significava também desprendimento, distância, espaço de tempo, liberdade, posse de si, apesar da história - o ser-no-mundo é o fato pronto por excelência. O ser que se anuncia é doravante o ser que vos atravessou totalmente. E, ao mesmo tempo, esta determinação e esta influência não são causalidade - pois o eu que nela é apreendido se decide, se empenha, se

assume. Estrutura de um porvir já sentido no presente, mas que ainda deixa pretexto à decisão.

Lévy-Bruhl percebera-o na participação e desenvolvera-o nas análises dos presságios em que o sinal é causa, a predição é produção e onde, ao mesmo tempo, a potência que se anuncia e determina é também implorada . "... O campo de ação das potências místicas constitui como que uma categoria do real que domina as do tempo e do espaço, nas quais os fatos se ordenam necessariamente para nós ." Como na linguagem dos filósofos da existência em que se *é* seu porvir em vez de se o representar - os primitivos que observam os resultados de uma prática divinatória "*se* sentem pessoalmente em jogo", o aspecto que lhes concerne na prova "não é apenas referente a eles, é eles mesmos -.

Mas, se a existência se substitui ao sujeito, a idéia do ser toma nova significação. Só as formas substanciais conferiam diversidade e atualidade ao *existir* que, sem elas, ficava incolor e neutro. Despido destas formas, o existir nu manifesta-se, agora, não como termo bem geral e vazio, mas como desdobramento, como eficácia, influência e transitividade. É precisamente o sentido que o ser toma no bergsonismo em que nem o ser nem o tempo, do qual é o desenrolar, são já formais, mas onde, na duração, fundem-se totalmente forma e conteúdo - os conteúdos, como as próprias modalidades da forma. É também o sentido que o ser toma na ontologia

contemporânea. Ele perde a univocidade que tirava de sua orientação, na analogia do ser, para o termo de substância. Os existentes não diferem mais por suas qualidades ou por sua natureza, mas por seu modo de existir.

Na mentalidade primitiva aparecem o sujeito como existente e o verbo ser como ativo e transitivo. O mundo para o primitivo não éjamais *dado,* mas é como uma esfera anônima que se parece muito com o anonimato angustiante da existência ainda não assumida por um sujeito.

O ser da mentalidade primitiva não é geral. "Nessas participações, cada uma é sentida qualitativamente..., cada uma é particular ' O tempo-forma pura é desconhecido dos primitivos , cada instante tem um potencial diferente, contrariamente à homogeneidade do ternpo-forma. Este potencial tem a ver com o próprio ser que preenche o instante, com o poder deste ser nu. A eficácia do acontecimento reside na sua efetividade, na sua facticidade, dir-se-ia hoje. Age como um precedente. O passado, conseqüentemente, tem formato especial e místico, enquanto passado; ainda age pelo fato de ter sido. E, inversamente, o fato de ser não é noção vazia, efetuando-se idêntica em paisagens indiferentes. Esta paisagem e tudo o que a preenche é o estofo deste *existir* e como seu próprio exercício: "Viver, para um indivíduo dado, é estar engajado atualmente numa rede complexa de participações místicas com os outros membros, vivos ou mortos, de seu grupo social, com os grupos animais e vegetais

nascidos do mesmo solo, com a própria terra, etc. " O branco que salva um primitivo agonizante compromete sua vida, "no sentido indígena e místico da palavra ". Viver, ser, tem vários sentidos vividos e sentidos. "Sua experiência... não é homogênea e sobre um plano único, como nós o imaginamos ". "... Sua "realidade" não é unívoca ".

4. A IDÉIA DE MENTALIDADE

"Não estamos no plano das representações, mesmo as mais elementares, mas em outro, situado nas profundezas do ser, em que os fenômenos que se produzem são psíquicos, sem dúvida, mas essencialmente afetivos, embora virtualmente a *possibilidade de representações deles não se exclua: e nisto são propriamente humanos* ." O mundo dos primitivos não é uma representação deformada do universo. Não é representação absolutamente, mesmo que a emoção que o revela seja "intencionalidade". Mas, se Lévy-Bruhl se preocupa sempre menos em demonstrar que o pensamento ocidental resulta de concurso de circunstâncias que teria podido produzir outro pensamento, contudo põe em xeque, mesmo ao abandonar o termo *pré-lógico,* o privilégio do pensamento teorético. Este privilégio não está ligado, na realidade, nem à certeza do *cogito* nem às leis inabaláveis da

lógica, mas à independência que a representação, como tal, mantém em relação a toda história, semelhante à Minerva saída totalmente armada da cabeça de Júpiter. O relativismo da verdade nos empiristas, que descobrem a variação das atitudes mentais através das idades do homem e da humanidade, não consegue diminuir ainda em nada o absoluto da atitude cognitiva, já presente toda inteira na sensação, informação elementar, luz que revela à alma sua pátria no mundo das idéias. Lévy-Bruhl destrói este absoluto precisamente pelo fato de mostrar que a representação não é o gesto original da alma humana, mas escolha, que a *mens,* pretensamente soberana, repousa sobre uma *mentalidade.*

O termo mentalidade é novo, designa uma idéia moderna. Pensava-se outrora que a razão podia sucumbir por causas exteriores e a estas causas, exteriores ao espírito, ligava-se a captividade dos espíritos insensíveis à razão. Mas, um bom método podia valorizar o bom senso tão maravilhosamente partilhado pelos homens. A razão detém a chave do método, pode por si mesma se libertar, pois já é ela mesma. A noção de mentalidade consiste em afirmar que o espírito humano não só depende de uma situação exterior-clima, raça, instituição, e até atitudes mentais contraídas que viriam falsear a luz natural - mas que *em si mesmo* é dependência, que emerge de ambivalente possibilidade de se voltar para as relações conceituais ou de permanecer nas relações de participação, que, *anteriormente* à representação, está engajado de maneira surpreendente no ser, que aí se *orienta,* que ele é esta orientação antes de escolher o saber, que é modo desta orientação. O movimento em direção ao objeto repousa sobre um movimento mais profundo que, na mentalidade do primitivo, é mais visível que na nossa . E

35. *Ibid.,* p. 131, 165 e 234.

assim abre-se uma perspectiva sobre este novo tipo de acontecimentos que acontecem por sobre a representação, mas que, entretanto, permanecem em relação com o ser.

E, em particular, a perspectiva que as filosofias da existência entreviram. Sua contribuição foi a de descobrir um acontecimento e um problema na relação, aparentemente, tautológica que liga o *homem que é* a seu ser. Contra a psicologia clássica, em que a existência era inocentemente possuída pelo existente, em que conflito e luta não soem acontecer senão com seres e por intermédio de representações - a filosofia da existência percebe como drama o engajamento "pré-representativo" no ser, em que existir se torna, ao mesmo tempo, verbo transitivo, como "tomar" ou "apreender", e reflexivo como "sentir-se" ou "manter-se". A reflexão que este verbo traduz não é visão teorética, mas acontecimento do próprio existir; não consciência, mas engajamento, *maneira* de ser, qualificada por todas as circunstâncias que se teria a tentação de tomar por contextos. A noção de um *existir* que participa do solo, penetrado de potências protetoras ou hostis de que falei acima, não rompe o conceito tradicional e todo formal do ser, segundo o mesmo plano de clivagem?

Nas páginas decisivas dos *Carnets,* esta maneira de existir - em que o existente está, ao mesmo tempo, separado de tudo e engajado em tudo - é aproximada da experiência social, em que a autonomia da existência pessoal não se separa da pertença ao grupo . "A participação do indivíduo no corpo social é um dado imediato, contido no sentimento que ele tem de sua própria existência ". E esta teoria da

36. *Ibid.*, p. 98 e 106.

37. *Ibid.*, p. 107.

participação não deixa de ter valor para explicar o sentimento moderno da existência, nem mesmo para sua justificação parcial. Quem sabe, pertencemos a uma época filosófica em que, à concepção do ser pensado conforme o modelo do vivente, seguida de sua identificação com a matéria do mecanismo, se substitui a experiência social como a primeira intuição do ser. Mas, se as análises de Lévy-Bruhl ajudaram a forjar os conceitos da experiência emocional e da participação, da existência e do ser eficazes por seu próprio existir (fora de toda forma substancial, os conteúdos não se separando das formas) - conceitos em que o pensamento moderno, ateu e religioso, encontrou forças propulsoras e a ocasião de uma extensão da própria noção de Razão - tais análises vieram também afagar uma nostalgia de formas superadas e retrógradas. O retorno da mitologia, a elevação do mito ao nível de pensamento superior pelos pensadores leigos, a luta no domínio da religião, com o que outrora se chamava a espiritualização do dogma e da moral, traduz não a extensão da razão, mas o retorno puro e simples à mentalidade primitiva. Nostalgia que se explica, talvez, pelas insuficiências da razão técnica e pelas catástrofes que ela desencadeou. Mas a civilização saída do monoteísmo não será ela capaz de responder a esta crise - por uma orientação, liberta do horror dos mitos, das perturbações que eles provocam nos espíritos, e das crueldades que eles perpetuam nos costumes?

UM DEUS HOMEM?

A filosofia é exposição à luz. De acordo com uma expressão em moda, inventada como para sublinhar a indiscrição da tarefa filosófica, a filosofia é desvelamento. Conseqüentemente, como tratar, enquanto filósofo, de uma noção que pertence à intimidade de centenas de milhões de crentes, o mistério dos mistérios de sua teologia e que, desde há quase vinte séculos, congrega os homens cujo destino e maioria das idéias partilho, com exceção precisamente da crença que está em questão aqui nesta noite?

Teria podido, certamente, abster-me. Mas a amizade com que me foi dirigida a solicitação para participar deste encontro tornou impossível a recusa. Não pelo fato de temer ser descortês; mas como fechar-se diante das intenções generosas de nosso tempo e esquecer a solidariedade dos anos trágicos?

Não tenho a ousadia de me meter num assunto interdito a quem não compartilha sua fé e cujas dimensões últimas, sem dúvida, me fogem. Quero refletir sobre duas dentre as múltiplas significações que a noção de Homem-Deus sugere, a qual, seguida de um ponto de interrogação nos programas destes dias de estudo, é reconhecida como problema.

O problema do Homem-Deus comporta, por um lado, a idéia de humilhação que se inflige o Ser supremo, da descida do Criador ao nível da Criatura, isto é, da absorção na Passividade mais passiva da atividade mais ativa.

O problema comporta, por outro lado, e como se produzindo por esta passividade, levada na Paixão até seu extremo limite, a idéia de expiação pelos outros, isto é, de substituição: o idêntico por excelência, o que é não intercambiável, o que é único por excelência, seria a própria substituição.

Estas idéias, teológicas em sua primeira acepção, desconsertam as categorias da nossa representação. Quero, pois, perguntar-me até que ponto estas idéias, que valem incondicionalmente para a fé cristã, têm valor filosófico: até que ponto elas podem mostrar-se na fenomenologia. Fenomenologia que já é beneficiária da sabedoria judaico-cristã. Certamente. Mas a consciência não assimila tudo nas sabedorias. Ela restitui à fenomenologia unicamente o que soube sustentá-la. Pergunto-me, pois, até que ponto as categorias novas acima descritas são filosóficas. Tenho certeza de que esta medida será julgada insuficiente pelo cristão que crê. Mas, talvez, não seja inútil mostrar os pontos a partir dos quais nada pode substituir a religião.

Penso que a humildade de Deus, até certo ponto, permite pensar a relação com a transcendência em outros termos que os da ingenuidade ou do panteísmo, e que a idéia de substituição - em certa modalidade - é indispensável à compreensão da subjetividade.

A aparição de homens-deuses, partilhando as paixões e as alegrias dos homens puramente homens, é, com certeza, o fato banal dos poemas pagãos. Mas, no paganismo, ao preço desta manifestação, os deuses perdem sua divindade. Assim, os filósofos expulsam os poetas da Cidade para preservar, no espírito dos homens, a divindade dos deuses. Mas, esta divindade que, desta forma, foi salva, carece de toda condescendência. O Deus de Platão é a Idéia impessoal do Bem; o Deus de Aristóteles é um pensamento que se pensa. É sobre esta divindade indiferente ao mundo dos homens que termina a *Enciclopédia* de Hegel, isto é, talvez a filosofia.

Como o mundo absorveu os deuses junto aos poetas, o mundo, junto aos filósofos, sublima-se no Absoluto. O Infinito manifesta-se, então, no finito, mas não se manifesta ao infinito. O homem não está mais *coram Deo**. O extra-*or-dinário* excedente da proximidade entre finito e infinito acaba por entrar na ordem. Numa ordem impassível do absoluto e da totalidade resolvem-se e resumem-se os homens, suas misérias e desesperos, suas guerras e sacrifícios, o horrível e o sublime. Num discurso ininterrupto, que sabe relatar até sua própria interrupção, que sempre ressuscita na intersub-jetividade imortal, mostra-se, certamente, a se crer nos filósofos, o sentido real de nossa vida. Ele nunca tem o sentido que tem na nossa vida.

Mas esta impossibilidade de pensar, como filósofo, o face-a-face, a proximidade, o insólito de Deus e a estranha fecundidade do encontro não se deve a algum extravio do pensamento lógico, resulta sim do formalismo irrefutável da própria lógica. Se o absolutamente Outro se mostra a mim, sua verdade não vem se integrar, por isso mesmo, no con-texto dos meus pensamentos para aí tomar sentido, em meu tempo, para aí tornar-se meu contemporâneo? Todo o des-conserto acaba por entrar na ordem, fazendo aparecer uma ordem mais larga e complexa. E isto não é uma visão do espírito; é a grande experiência de nossa época: o historiador reencontra um sentido natural a todas as irrupções insólitas. Como manter a comunicação de duas ordens contra um universo em que tudo é Deus, em que tudo é mundo? Como o movimento extravagante para Deus é possível sem subli-nhar, qual um vôo interplanetário, a unidade da ordem que o torna possível?

A idéia de uma verdade cuja manifestação não é gloriosa, nem brilhante, a idéia de uma verdade que se manifesta na sua humildade, como a voz de fino silêncio, segundo a expressão bíblica - a idéia de uma verdade perseguida não será, conseqüentemente, a única modalidade possível da transcendência? Não por causa da qualidade moral da humanidade que, aliás, de modo algum quero contestar, mas por causa de sua *maneira de ser* que é, talvez, a fonte de todo valor moral. Manifestar-se como humilde, como aliado ao vencido, ao pobire, ao banido - é precisamente não entrar na ordem. Neste derrotismo, nesta timidez que não ousa ousar, por esta solicitação que não tem a menção de solicitar e que é a própria não-audácia, por esta solicitação de mendigo e de apátrida que não tem onde pousar sua cabeça - à mercê do *sim* ou do *não* daquele que acolhe - a humildade desconcerta absolutamente; não é deste mundo. A humildade e a pobreza são maneira de se manter no ser - um modo ontológico (ou não-ontológico) (mé-ontologique) - e não uma condição social. Apresentar-se nesta probreza de exilado é interromper a coerência do universo; é praticar uma abertura na imanência sem a ela se ordenar.

Tal abertura, evidentemente, não pode ser senão ambigüidade. Mas o aparecimento de ambigüidade na textura indivisível do mundo não é afrouxamento de sua trama, nem falha da inteligência que a perscruta, mas precisamente a proximidade de Deus, que não pode tecer-se senão pela humildade. A ambigüidade da transcendência - e, por conseguinte, a alternância da alma que vai do ateísmo à crença e da crença ao ateísmo, e, conseqüentemente, o solecismo que haveria ao empregar na 1 - pessoa do singular do presente do indicativo o verbo crer - não é a fé fraca que sobrevive à morte de Deus, mas o modo original da presença de Deus, o modo original da comunicação. A comunicação não significa a presença de si a si da certeza, isto é, um estar ininterrupto no mesmo - mas o risco e o perigo da transcendência. Viver

perigosamente não é o desespero, mas a generosidade positiva da Incerteza. A idéia da verdade perseguida permite-nos assim pôr um fim ao jogo do desvelamento em que a imanência sempre ganha da transcendência, pois, uma vez que o ser tenha sido desvelado - seja parcialmente, seja no mistério - torna-se imanente.

Sem dúvida, é Kierkegaard quem melhor compreendeu a noção filosófica de transcendência que o tema bíblico da humildade de Deus comporta. A verdade perseguida, para ele, não é simplesmente verdade mal aproximada. A perseguição e a humilhação, por excelência, à qual ela expõe, são modalidades do verdadeiro. A força da verdade transcendente está na sua humildade. Manifesta-se como se não ousasse dizer seu nome, não vem tomar lugar no mundo com o qual se confundiria de imediato, como se não viesse do além. Pode-se até perguntar, ao ler Kierkegaard, se a Revelação que diz sua origem não é contrária à essência da verdade transcendente que, por aí, afirmaria ainda sua autoridade impotente contra o mundo, pode se perguntar se o verdadeiro Deus pode jamais desvelar seu incógnito, se a verdade que se expressou não deveria logo aparecer como não dita, para escapar à sobriedade e à objetividade de historiadores, filólogos e sociólogos que a vestirão ridiculamente com todos os nomes da história, que reduzirão sua voz de fino silêncio aos ecos dos ruídos que prorrompem nos campos de batalha e nos mercados, ou à configuração estruturada de elementos sem sentido. Pode-se perguntar se a primeira palavra da revelação não deve provir do homem como na antiga oração da liturgia judaica em que o fiel rende graças não por aquilo que recebe, mas pelo próprio fato de render graças.

Mas a abertura da ambigüidade em que se infiltra a transcendência pede, talvez, uma análise suplementar. O Deus que se humilha para "estar junto com o contrito e o humilde" (Isaías 57,15), o Deus "do apátrida, da viúva e do

órfão", o Deus que se manifesta no mundo por sua aliança com o que se exclui do mundo, este Deus pode, no seu desmedido, tornar-se um *presente* no tempo do mundo? Não é isto demais para sua pobreza? Não é isto de menos para sua glória sem a qual sua pobreza não é uma humilhação? Para que a alteridade que desconserta a ordem não se torne logo *participação* na ordem, para que permaneça aberto o horizonte do além, é preciso que a humildade da manifestação já seja afastamento. Para que o arrancar-se da ordem não seja ipso facto participação na ordem, é preciso que este arrancar-se - por um supremo anacronismo - preceda sua entrada na ordem. E preciso um retraimento inscrito de antemão e como um passado que jamais foi presente. A figura conceptual que a ambigüidade delineia - ou o enigma -deste anacronismo em que se efetiva uma entrada posterior ao retraimento e que, por conseqüência, jamais foi contido no meu tempo e é, assim, imemorial, eu a chamo vestígio. Mas o vestígio não é uma palavra a mais: é a proximidade de Deus no rosto do meu próximo.

A nudez do rosto é um desenraizamento do contexto do mundo, do mundo que significa como contexto. O rosto é precisamente aquilo pelo qual se produz originalmente o acontecimento excepcional do *em-face*, que a fachada do prédio e das coisas não faz senão imitar. Mas esta relação do *coram* é também a nudez mais nua, a própria "sem defesa" e o próprio "sem recursos", a indigência e a pobreza da ausência que constitui a proximidade de Deus - o vestígio. Pois, se o rosto é o próprio em-face, a proximidade que interrompe a série, é porque ele vem enigmaticamente a partir do Infinito e de seu passado imemorial, e que esta aliança entre a pobreza do rosto e o infinito se inscreve na força com a qual o próximo é imposto à minha responsabilidade, antes de qualquer engajamento de minha parte - a aliança entre Deus e o pobre inscreve-se na nossa fraternidade. O infinito é alteridade inassimilável, diferença absoluta

com relação a tudo o que se mostra, se sinaliza, se simboliza, se anuncia e se relembra - com relação a tudo o que se apresenta e se representa e por aí se "contemporiza" com o finito e o Mesmo. Ele é Ele, Eleidade. Seu passado imemorial não é extrapolação da duração humana, mas a anterioridade original ou ultimidade original de Deus com relação a um mundo que o não pode alojar. A relação com o Infinito não é conhecimento, mas proximidade, que preserva o desmedido do não englobável que aflora. Tal relação é Desejo, isto é, precisamente pensamento que pensa infinitamente mais do que pensa. Para solicitar um pensamento que pensa mais do que pensa, o Infinito não pode encarnar-se num Desejável, não pode, como infinito, enclausurar-se num fim. Ele solicita através de um rosto. Um Tu insere-se entre o Eu e o Ele absoluto. Não é o presente da história que é o entre-dois enigmático de Deus humilhado e transcendente, mas o rosto do Outro. E nós compreenderemos então o sentido insólito - ou que volta a tornar-se insólito e surpreendente desde que esquecemos o murmúrio de nossos sermões - compreenderemos o sentido surpreendente de Jeremias 22,16: "Ele fazia justiça ao pobre e ao infeliz... Eis o que se chama conhecer-me, diz o Eterno".

Mas a noção de Deus-Homem afirma, nesta transubstanciação do Criador em criatura, a idéia da substituição. Este dano infligido ao princípio de identidade não tem, em certa medida - mas é mister precisamente ver em que medida -, expresso o segredo da subjetividade? Numa filosofia que, em nossos dias, não reconhece ao espírito outra prática que a teoria e que conduz ao puro espelho das estruturas objetivas - a humanidade do homem reduzida à consciência - a idéia da substituição não permite uma reabilitação do sujeito, que o humanismo naturalista nem sempre consegue e perde depressa, no naturalismo, os privilégios do humano?

A subjetividade humana, interpretada como consciência, é sempre atividade. Sempre posso assumir o que se impõe a mim. Sempre estou em condições de consentir naquilo que padeço e de fazer boa cara a maus ventos. Assim, tudo se passa como se eu estivesse no começo; salvo, na aproximação do próximo. Sou chamado a uma responsabilidade jamais inscrita no rosto de Outrem. Nada há de mais passivo que este estar em causa anterior a toda liberdade. É preciso pensá-lo com acuidade. A proximidade não é consciência de proximidade. Ela é a obsessão, que não é consciência hipertrofiada, mas consciência a contracorrente, revirando a consciência. Acontecimento este que despoja a consciência de sua iniciativa, que me desfaz e me coloca diante de Outrem em estado de culpabilidade; acontecimento este que me coloca em acusação; em acusação perseguidora, pois anterior a toda falta - e que me conduz ao si (soi), ao acusativo a que nenhum nominativo precede.

O si-mesmo não é representação de si por si - não é consciência de si - mas recorrência prévia que possibilita somente todo retorno da consciência sobre si mesma. Si-mesmo, passividade ou paciência, o "não poder tomar distância em relação a si. O eu está em si, acuado a si, sem recurso a nada em sua pele - mal em sua pele - esta encarnação que não tem nenhum sentido metafórico, mas que é a expressão mais literal da recorrência absoluta, que qualquer outra linguagem não diria senão por aproximação. O si-mesmo não é um eu encarnado, *a mais* de sua expulsão em si, esta encarnação já é sua expulsão em si, exposição à ofensa, à acusação e à dor.

Passividade ilimitada? A identidade do si não opõe limite à passividade do padecer, a última resistência que até uma matéria opõe à sua forma? Mas a passividade do si não é matéria. Levada até o fim, ela consiste em inverter-se na sua identidade, em desfazer-se dela.

Se tal defecção da identidade, se tal reviravolta é possível, sem cair na alienação pura e simples, que outra coisa poderá ser senão responsabilidade pelos outros, por aquilo que os outros fazem, ao ponto de ser responsável pela própria perseguição que sofre? Conforme o versículo 30 do capítulo 14 do livro das *Lamentações:* "Oferece a face àquele que o fere e fica cheio de vergonha". Não pelo fato de o sofrimento ter um poder sobrenatural qualquer. Mas porque sou eu que sou responsável pela perseguição que sofro. O si é a passividade aquém da identidade, passividade do refém.

Passividade absoluta que se muda em indeclinabilidade absoluta: acusada para além da liberdade, mas precisamente votada à iniciativa da resposta. Verifica-se aí uma insólita conversão da paciência em atividade e do singular em universal e o delineamento da ordem e do sentido no ser, que não depende nem de obra cultural, nem de simples estruturação. O anti-humanismo moderno, ao negar o primado que a pessoa exerceria no ser, fim de si mesma e, conseqüentemente, ao procurar este sentido na configuração pura e simples de elementos, possibilitou, talvez, um lugar para a subjetividade como substituição. Não pelo fato do eu ser apenas um ser dotado de certas qualidades ditas morais, que ele teria como atributos. É a infinita passividade, ou paixão, ou paciência do Eu - seu si - a unicidade excepcional à qual ele é reconduzido que é este incessante acontecimento de substituição, o fato para o ser de se esvaziar *de seu* ser.

Mas a análise que conduziu às minhas conclusões não partia nem de Deus, nem do espírito, nem da pessoa, nem da alma, nem de um *animal rationale*. Cada um destes termos é substância idêntica. Desdizer-se de sua identidade é assunto do Eu. Como esperar de outro que se sacrifique por mim, sem exigir o sacrifício dos outros? Como admitir sua responsabilidade por mim, sem de imediato me encontrar, por minha condição de refém, responsável por sua própria

responsabilidade? Ser eu é sempre ter uma responsabilidade a mais.

A idéia de refém, de minha expiação pelo Outro, em que se invertem as relações fundadas sobre a proporção exata entre faltas e penas, entre liberdade e responsabilidade (relações que transformam as coletividades em sociedades de responsabilidade limitada) não pode estender-se além de mim. O fato de expor-se ao peso que vão impor o sofrimento e a falta dos outros põe o si-mesmo do Eu. Só eu é que posso, sem crueldade, ser designado como vítima. O Eu é aquele que, antes de toda decisão, é eleito para carregar toda a responsabilidade do Mundo. O messianismo é este apogeu no Ser - reviravolta do ser que "persevera no seu ser" - que começa em mim.

UMA NOVA RACIONALIDADE
SOBRE GABRIEL MARCEL

Durante os vinte séculos em que se historiava nossa civilização, o Rochedo inexpugnável de Deus, o *fundamentum inconcussum** do Cogito, o céu estrelado do mundo, revezando-se, resistiam à fluência do tempo e asseguravam uma presença ao presente. A partir daí, ensinou-se-nos sucessivamente a morte de Deus, a contingência do humano e do humanismo no pensamento humano. E eis que vem o fim do mundo, o mundo quebrado de que já fala Mareei.

Será isto decadência dos escritos e fantasmas de intelectuais desencantados? Não o creio. Algo se passa ou então passou. E não é para me reconfortar com a lembrança da filosofia de papai que evoco Gabriel Mareei. Nesta dissolução, já suspeito das modalidades positivas do espírito, das significâncias novas do Sentido. Em meio a estas ruínas, Gabriel Mareei pensou pessoalmente este fim e os albores que ele contém.

Ruína do mundo. Num mundo que segue ainda seu movimento, esta é a linguagem que confessa sua impotência em sincronizar a vida das coisas, fazendo o jogo dos significantes sem significados. Como se a duração não se compusesse mais na simultaneidade de proposições, como se a

anamnese platônica que mantinha a unidade da representação se fizesse amnésia. Antibergsonismo no seio do bergsonismo: toda desordem não seria mais outra ordem. Este é o fim do Livro de que fala Blanchot e as dificuldades do curso magistral. Mas depois da linguagem aforística de Nietzsche, eis toda a distância que separa *L'Encyclopédie* de Hegel (e de Diderot) de um *Journal Métaphysique* publicável na sua cronologia de Diário, sem procurar, à guisa de material ou de relíquia póstuma, qualquer espécie de síntese. Como a obra de Jean Wahl - companheiro e amigo de Marcel, testemunha dos mesmos fins e iniciador dos mesmos começos - em que a filosofia, a mais criteriosa possível, desposa os ritmos novos dos versos livres e a diacronia do tempo liberto de toda escansão imperativa. É a desafeição pelas significações posicionais, pelo significativo (sensé) enquanto crença, é a denúncia dos rigores da proposição lógica e do veredicto repressivo dos julgamentos, é a desafeição mais pelo dogma que pelo Deus que ele postula. Obsessão do inexprimível, do inefável, do não-dito, mesmo que mal dito ou lapso, obsessão da genealogia e da etimologia das palavras - a modernidade é também isto.

Ela não é mística. A mística fica ainda fiel à ordem instaurada pela lógica, ao absoluto como ser, correlativo da lógica; fidelidade à ontologia, apesar da audácia de atingir o absoluto sem o trabalho do conceito. A literatura filosófica moderna prefere, ao contrário, brincar com os signos verbais a tomar a sério o sistema que se inscreve no seu Dito. Mas, assim se mostra o fim da significância, da racionalidade ligada exclusivamente, nas palavras, ao ser, ao Dito do Dizer, ao Dito que transporta saberes. Condillac via, na ciência, uma linguagem bem feita; a linguagem - mesmo que mal feita - é considerada significativa (sensé) para a tradição ocidental por tudo o que sabe, pela verdade deste saber, quer dizer, pela identidade invariável *do que é* ou *do ser do que é* - capaz de retomar gloriosamente sua auto-suficiência - sua perfei-

ção - através das próprias diferenças que parecem traí-la ou limitá-la.

Eis, pois, um fim; mas uma nova sabedoria, uma racionalidade nova começa, uma nova noção do espírito. E Gabriel Marcel quem no-lo dirá, na página 207 do *Journal Métaphysique*, datado de 21 de outubro de 1919: "E preciso, sem dúvida, reagir fortemente contra a idéia clássica do valor eminente da *autarkia*, da auto-suficiência a si-próprio. O perfeito não é o que se basta a si-próprio, ou, ao menos, esta perfeição é a dum sistema, não de um ser... Sob que condições a relação que liga um ser àquilo de que tem necessidade pode apresentar um valor espiritual? Parece que deve haver uma reciprocidade, um despertar. Só uma relação de ser a ser pode ser dita espiritual... O que conta é o comércio espiritual entre os seres e aqui se trata não de respeito mas de amor." Texto essencial! Nele há muita referência ao ser, ao espírito e ao espiritual e o amor vem indicado no fim. Mas o ser, aqui, não é consciência de si, é relação ao outro que não ele próprio, e despertar. E este outro não é Outrem? E o amor significa, antes de tudo, o acolhimento de outrem como *tu*, quer dizer, as mãos cheias. O espírito não é o Dito, é o Dizer que vai do Mesmo ao Outro, sem suprimir a diferença. Abre passagem lá onde nada é comum. Não-indiferença de um para com o outro! Sob a espiritualidade do *eu* despertado pelo *tu* em Mareei, em convergência com Buber, significa uma nova significância. Nem não-identidade do idêntico e do não-idêntico; nem sua identidade! Apesar da restauração de tantas fórmulas e de tantas instituições tradicionais nos escritos de Mareei, desde o *Journal*, esta obra tão importante é trabalhada à luz da nova significância do sentido (sensé) que a perpassa.

Esta obra é suficientemente rica para ser depurada do mau espiritualismo sem prejuízo. O que chamo a não-diferença do Dizer é, na sua dupla negação, a diferença atrás da

qual nada de comum desponta à guisa de entidade. E, assim, tanto relação como ruptura e, assim, despertar: despertar de Mim por outrem, de Mim pelo Estranho, de Mim pelo apátrida, isto é, pelo próximo que nada mais é que próximo. Despertar que não é nem reflexão sobre si nem universalização; despertar que significa responsabilidade por outrem a nutrir e a vestir, minha substituição a outrem, minha expiação pelo sofrimento e, sem dúvida, pela falta de outrem. Expiação a mim atribuída sem possibilidade de evasiva e à qual se eleva, insubstituível, minha unicidade de eu.

Mas, nesta ruptura e neste despertar, nesta expiação e nesta exaltação se desenrola a divina comédia de uma transcendência além das posições ontológicas.

HERMENÊUTICA E ALÉM*

Que o pensamento que desperta para Deus julgue ir *além* do mundo ou escutar uma voz mais íntima que a intimidade, a hermenêutica que interpreta esta vida ou este psiquismo religioso não poderia assimilá-lo à experiência que este pensamento pensa precisamente ultrapassar. Este pensamento aspira a um *além,* a um *mais-profundo-que-si* - a uma transcendência diferente do *fora-de-si* que a consciência intencional abre e perpassa. Que significa este ultrapassar? Que significa esta diferença? Sem tomar decisão alguma de caráter metafísico , querer-se-ia, aqui, somente perguntar em que, na sua estrutura noética, esta transcendência rompe com o *fora-de-si* da intencionalidade. Isto requer uma reflexão preliminar sobre a maneira própria da intencionalidade em sua referência ao mundo e ao ser.

I. Tomo, como ponto de partida, a fenomenologia husserliana da consciência. Seu princípio essencial - que, em larga medida, se pode considerar como a recíproca da fórmula "toda consciência é consciência de alguma coisa" - enuncia

que o ser comanda suas maneiras de *ser dado,* que o ser ordena as formas do saber que o apreende, que uma necessidade essencial liga o ser a suas maneiras de aparecer à consciência. Estas fórmulas poderiam certamente ser entendidas como afirmando *a priori* ou até empiricamente um certo *estado de coisas,* como uma verdade "eidética" dentre as verdades "eidéticas", se elas não concernissem ao que, portando sobre a correlação ser-conhecimento, assegura a possibilidade de toda verdade, de toda empiria e de toda eidética; se não concernissem a isto do qual depende o *aparecer* como exibição e a consciência como saber. A relação entre a consciência e a realidade do real não é mais pensada aqui como encontro do ser com a consciência que lhe seria radicalmente distinta, submissa a suas próprias necessidades, refletindo o ser encontrado - fiel ou infielmente - ao capricho de "leis psicológicas" quaisquer e ordenando imagens em sonho coerente numa alma cega. A possibilidade de tal psicologismo está doravante arruinada, mesmo que a diferença entre o ser e a subjetividade, à qual o ser aparece, teça em *ipseidade* o psiquismo que é consciência ou saber.

2. É preciso, então, pensar as fórmulas husserlianas além de suas formulações. A consciência encontra-se promovida ao nível de "acontecimento" que, de alguma maneira, desenrola em *aparecer (apparoir)* - em manifestação - a energia ou a essência (essance) do ser e que, neste sentido, se faz psiquismo. A essência (essance) do ser equivaleria a uma *ex-posição.* A essência (essance) do ser, entendida como ex-posição, remete, por um lado, à sua posição de ente, ao fortalecimento sobre o terreno inabalável que é a terra sob a

abóboda do céu, isto é, à *positividade* do aqui e do agora, à positividade da presença: à positividade da presença, isto é, ao repouso do idêntico. E, aliás, por esta positividade - presença e identidade, presença ou identidade-que a tradição filosófica entende quase sempre a *essência (essance) do ser.* E é à *essência (essance) do ser* na sua identidade que a inteligibilidade ou a racionalidade do *fundado* e do idêntico reconduz. A exposição remete, por outro lado, o ser à exibição, ao aparecer, ao fenômeno. De posição ou essência (essance) a fenômeno, não se descreve uma simples degradação, mas uma ênfase.

Fazendo-se re-presentação, a presença nesta representação se exalta, como se a essência (essance), consolidação sobre um fundamento, fosse até à afirmação tética numa consciência, como se sua "energia" de posição suscitasse, fora de toda causalidade, a atividade da consciência, uma experiência que procede do Eu, desenvolvendo como vida psíquica - exterior a esta energia - a própria energia que o ente despende para ser. Para retomar uma fórmula hegeliana *(Logique* II, p. 2), o processo do conhecer não é aqui "o movimento do próprio ser"? Pela atividade sintética e englobante (embora marcando sua diferença pela sua ipseidade de Eu, "transcendente na imanência"), a apercepção transcendental confirma a presença: a presença retorna sobre si mesma na re-presentação e se plenifica ou, como dirá Husserl, se identifica. Esta *vida* da presença na re-presentação é, certamente, *minha* vida também, mas, nesta vida da consciência, a presença se faz acontecimento ou duração da presença. Duração de presença ou duração como presença: nela, toda perda de tempo, todo lapso se retém ou retorna em lembrança, se "reencontra" ou se "reconstrói", adere a um *conjunto* através da memória ou da historiografia. A consciência como reminiscência glorifica na representação o último vigor da presença. *O tempo da consciência prestando-se à representação é a sincronia mais forte que a diacronia.*

Sincronização que é uma das funções da intencionalidade: a representação. Esta é a razão da persistência da célebre fórmula de Brentano, através de toda a fenomenologia de Husserl: o caráter fundamental da representação na intencionalidade. O psíquico é representação ou tem a representação por fundamento. Ele é, em todo caso, em todas as suas modalidades, transformável em tese dóxica. A consciência faz e refaz *presença* - ela é a *vida* da presença. Consciência que já se faz esquecer, em benefício dos *entes presentes:* ela mesma se retira do aparecer, para lhes dar lugar. A vida imediata, pré-reflexiva, não objetivada, vivida e, de imediato, anônima ou "muda" da consciência é este *deixar aparecer* em nome de sua retirada, este desaparecer no deixar-aparecer. Consciência em que a intencionalidade identificadora está voltada teleologicamente para a "constituição" da essência (essance) na verdade, mas que comanda, segundo seus modos próprios - e verdadeiramente *a priori* - a energia ou a enteléquia da essência (essance). A energia se desdobra, assim, como *virada* na consciência operante que fixa o ser no seu tema e que, vivida, ela própria se esquece nesta fixação. A referência à consciência se apaga no seu efeito. "Precisamente porque se trata de uma *referência universal e necessária* ao sujeito, a qual pertence a todo objeto, à medida que, enquanto objeto, ele é acessível àqueles que fazem experiência, esta referência ao sujeito *não pode entrar no teor próprio* do objeto. A experiência objetiva é orientação da experiência para o objeto. De modo inevitável, o sujeito está aí, por assim dizer, a título anônimo ... Toda experiência de objeto deixa o eu atrás, não o tem diante dela ." Na consciência se "vive" e se identifica a solidez, a

positividade, a presença - o ser - do ente *primordialmente* tematizado e é, à guisa de consciência pré-reflexiva, anônima de imediato, que a consciência se dissimula e permanece, em todo caso, ausente da "esfera objetiva" que ela fixa.

O esforço permanente da Redução transcendental consegue conduzir à palavra a "consciência muda" e a não tomar o exercício da intencionalidade constituinte trazida à palavra como um ser posto na positividade do mundo. A vida da consciência se exclui dela, e precisamente enquanto excluída da positividade do mundo, "sujeito mudo", ela permite aos seres do mundo se afirmarem na sua presença e na sua identidade numérica.

Assim, no idealismo transcendental da fenomenologia husserliana, estamos além de toda doutrina em que a interpretação do ser, a partir da consciência, conservaria ainda um sentido restritivo qualquer do *esse-percipi,* e significaria que o ser *não é senão* uma modalidade da percepção, e onde a noção do *em-si* aspiraria a uma firmeza mais forte do que aquela que jamais poderia proceder de acordo entre pensamentos identificadores. Toda a obra husserliana consiste, ao contrário, em entender como abstração a noção do *em-si* separado do jogo intencional em que ela é vivida.

3. Mas a afinidade da presença e da representação é ainda mais estreita. A essência (essance) aparecendo à vida do eu que, ipseidade monádica, dela se distingue, à vida a essência (essance) se *dá.* A transcendência das coisas em relação à intimidade vivida do pensamento - em relação ao pensamento como *Erlebnis* ,* em relação ao vivido (que a idéia de uma consciência "ainda confusa" e não objetivante não esgota) -

a transcendência do objeto, duma conjuntura, bem como a idealidade de uma noção tematizada, se abre, mas é também atravessada pela intencionalidade. Ela significa tanto distância como acessibilidade; é a maneira para o distante se dar. E já a *percepção* apreende; o conceito - o *Begriff*- conserva esta significação de apreensão. Sejam quais forem os esforços que apropriação e utilização das coisas e das noções exijam, sua transcendência promete posse e gozo que consagram a igualdade vivida do pensamento com seu objeto no pensamento, a identificação do Mesmo, a satisfação. A admiração - desproporção entre *cogitatio* et *cogitatum* - em que o saber se busca, fica amortecida no saber. Esta maneira, para o real, de se manter na transcendência intencional "ao nível" do vivido e, para o pensamento, de pensar à sua medida e, assim, de gozar, significa imanência. A transcendência intencional delineia como um plano em que se produz a adequação da coisa ao intelecto. Este plano é o fenômeno do mundo.

A intencionalidade, identificação do idêntico enquanto estável, é pontaria que mira, direto como um raio, o ponto fixo do objetivo. Esta é uma espiritualidade acordada a termos, a entes, a sua posição em terreno firme; é uma espiritualidade acordada à firmeza fundadora da terra, ao fundamento como essência (essance). "Na evidência ... temos a experiência do ser e de sua maneira de ser ." Posição e positividade que se confirmam na tese dóxica da lógica. Presença do reencontrável que o dedo designa, que a mão agarra, "manutenção" ou presente em que o pensamento que pensa à sua medida *alcança* o que pensa. Pensamento e psiquismo da imanência e da satisfação.

4. O psiquismo exaure-se ao desdobrar a "energia" da essência (essance), da posição dos entes?

Enunciar tal questão não significa esperar que o *em-si* dos entes tenha um sentido mais forte do que aquele que recolhe da consciência identificadora. Significa perguntar-se se o psiquismo não significa, *de outro modo,* que esta "epopéia" da essência (essance) que nele se exalta e se *vive:* se a positividade do *ser,* da identidade, da presença, e, por conseguinte, se o saber são o último quefazer da alma. Não que se possa esperar que a afetividade ou a vontade sejam mais significantes que o saber. A axiologia e a prática - ensina Husserl - repousam ainda sobre a re-presentação. Concernem, portanto, aos entes e ao ser dos entes e não comprometem, mas pressupõem a prioridade do saber. Perguntar se o psiquismo se limita à confirmação dos entes na sua posição é sugerir que a consciência, ao se reencontrar a *mesma,* ao se identificar até na exterioridade do seu objeto intencional, ao permanecer imanente até nas suas transcendências, rompe este equilíbrio de *alma igual* e de alma que pensa à sua medida, para entender mais que sua capacidade; é sugerir que seus desejos, suas questões e sua investigação, em vez de medir seus vazios e sua finitude, são formas do despertar para a des-medida; é sugerir que na sua temporalidade que a dispersa em momentos sucessivos - os quais, no entanto, se sincronizam na retenção e protensão, na memória e antecipação e na narração histórica e previsão - uma alteridade pode desfazer esta simultaneidade e esta reunião do sucessivo em presença da re-presentação e que ela se encontra concernida pelo Imemorial. Nossa sabedoria move-nos a não levar a sério senão a transcendência da intencionalidade que, no entanto, se converte em imanência no mundo. O pensamento que desperta para Deus - ou eventualmente votado a Deus - se interpreta espontaneamente em termos - e segundo as articulações - do paralelismo noético-noemático da percepção da significação e de seu preenchimento.

A idéia de Deus e até ao enigma do termo Deus - que se descobre vindo não se sabe donde nem como, e já circulando, enorme, à guisa de substantivo, entre os termos de uma língua - insere-se, para a interpretação corrente, na ordem da intencionalidade. A de-ferência para com Deus, que reivindicaria outra diferença que aquela que separa o tematizado ou o representado do vivido e que requereria outra intriga do psiquismo, se recupera na intencionalidade. Há o recurso à noção de uma religião horizontal, que permanece sobre a terra dos homens e que deveria se substituir à vertical que aponta para o Céu, para se referir ao mundo, porque é a partir do mundo que se continua a pensar os próprios homens. Substituição que pode parecer simples confusão: em nome de que direito, na verdade, o homem, percebido no meu lado, viria tomar o lugar do "objeto intencional" correspondente ao termo Deus que o nomeia ou chama? Mas esta confusão de termos, no seu arbitrário, traduz, talvez, a necessidade lógica de fixar o objeto da religião de acordo com a imanência do pensamento que visa ao mundo e que, na ordem dos pensamentos, seria o último e o insuperável. Postular um pensamento estruturado doutro modo lançaria um desafio à lógica e anunciaria um arbitrário do pensamento - ou da reflexão sobre este pensamento - mais intolerável que esta substituição de objetos. O ateísmo e também o teísmo filosóficos recusam-se a admitir até a originalidade do psiquismo que pretende um além do mundo, até a irredutibilidade do seu lineamento noético. Na proposição sobre o *além,* desconfia-se de uma metáfora enfática da distância intencional, mesmo que nesta desconfiança se corra o risco de ter esquecido que o "movimento" além é a metáfora e a ênfase, elas próprias, e que a metáfora é a linguagem; de ter esquecido que a expressão de um pensamento num discurso não equivale a um reflexo no meio indiferente de um espelho, nem a qualquer peripécia desdenhosamente chamada verbal, e que o dizer pressupõe, no vivido da significância, outras

relações que as da intencionalidade, as quais, precisamente, sobre um modo não recuperável, concernem à alteridade de outrem; de ter esquecido que a elevação do sentido pela metáfora no *dito* é devedora de sua altura à *transcendência* do *dizer* a outrem.

5. Por que existe dizer? Esta é a primeira fissura visível no psiquismo da satisfação. É possível, certamente, trazer a linguagem a uma teleologia do ser, fazendo apelo à necessidade de comunicar, para obter melhores resultados nos empreendimentos humanos. É possível interessar-se, conseqüentemente, pelo *dito,* por seus diversos gêneros e diversas estruturas, e explorar o nascimento do sentido comunicável nas palavras e os meios de comunicá-lo mais segura e eficazmente. Pode-se, assim, relacionar ainda a linguagem ao mundo e ao ser, aos quais os empreendimentos humanos se referem e, assim, relacionar a linguagem à intencionalidade. Nada se opõe a esta interpretação positivista. E a análise da linguagem, a partir do *dito,* é uma obra respeitável, considerável e difícil. Contudo, a própria relação do *dizer* é irredutível à intencionalidade, ou ela repousa, a rigor, sobre uma intencionalidade que malogra. A relação do dizer estabelece-se, de fato, com o outro homem cuja interioridade monádica escapa a meu olhar e domínio. Mas esta *deficiência da representação vira em relação de ordem superior,* ou, mais exatamente, numa relação em que a significação própria do superior e de outra ordem somente desponta. A "apresentação" husserliana que não chega à satisfação, à plena efetuação intuitiva da re-presentação, inverte-se - experiência malograda - num *além da experiência,* numa *transcendência,* cuja rigorosa *determinação* se descreve pelas atitudes e exigências éticas, pela responsabilidade cuja linguagem é uma das modalidades. A proximidade do próximo, em lugar de passar por uma limitação do Eu por outrem, ou por uma aspiração à unidade ainda a fazer, se faz desejo que se ali-

menta de suas fomes, ou, para usar uma palavra gasta, amor, mais precioso à alma que a plena posse de si por si.

Transfiguração incompreensível numa ordem em que toda significação, que tem sentido (sensé), remonta à aparição do mundo, ou seja, à identificação do Mesmo, isto é, ao Ser ou racionalidade nova - a menos que ela seja a mais antiga, anterior àquela que coincide com a possibilidade do mundo - e que, por conseguinte, não se reporte à ontologia. Racionalidade diferente - ou mais profunda - e que não se deixa arrastar na aventura que correu, de Aristóteles a Heidegger, a teologia mantida pensamento da Identidade e do Ser, e que foi mortal ao Deus e ao homem da Bíblia ou a seus homônimos. Mortal ao Uno, a se acreditar em Nietzsche, mortal ao outro, segundo o anti-humanismo contemporâneo. Em todo caso, mortal aos homônimos. Todo pensamento que não levasse a instalar o idêntico - o ser - no repouso absoluto da terra sob a abóbada do céu seria subjetivo, infelicidade da consciência infeliz.

O não-repouso, a inquietude em que a segurança do realizado e do fundado é posta em questão, devem *sempre* ser entendidos a partir da positividade da resposta, do achado, da *satisfação*? A questão será *sempre,* como na linguagem funcional (ou mesmo científica, cujas respostas se abrem em novas questões, mas questões que não visam senão a respostas), um saber em vias de se fazer, um pensamento *ainda* insuficiente do *dado,* o qual poderia satisfazê-lo ao se colocar à medida da espera? A questão é, desde já, a famosa questão que alterna com a resposta, num diálogo que a alma manteria consigo mesma e onde Platão reconhece o pensamento, de imediato solitário e indo em direção à coincidência consigo mesmo, em direção à consciência de si? Não é mister, ao contrário, admitir que a súplica e a oração, que não se poderia dissimular na questão, atestam uma *relação a outrem,* relação que não se mantém na interioridade da alma

solitária, relação que na questão se delineia? Relação que se delineia na questão como na sua modalidade, modalidade não qualquer mas originária. Relação ao Outro, o qual, precisamente por sua diferença irredutível, se recusa ao saber tematizante e, assim, sempre assimilador. Relação que, assim, não se faz correlação. Conseqüentemente, relação que não poderia, a falar com propriedade, se dizer relação, uma vez que, entre seus termos, faltaria até a comunidade da sincronia que, como comunidade última, nenhuma relação poderia recusar a seus termos. E, no entanto, ao Outro - relação. Relação e não-relação. A questão não significa isto? A relação ao absolutamente outro - ao não-limitado pelo mesmo - ao Infinito-a transcendência não equivaleria a uma questão originária? Relação sem simultaneidade dos termos: a menos que o próprio tempo dure à guisa desta relação-não relação, desta questão. Tempo a tomar na sua dia-cronia e não como "forma pura da sensibilidade": a alma, na sua temporalidade dia-crônica, em que a retenção não anula o lapso nem a protensão - a novidade absoluta - a alma na síntese passiva do envelhecimento e do a-venir, na sua vida, seria a questão originária, o próprio a-Deus. Tempo como questão: relação desequilibrada ao Infinito, ao que não se poderia compreender: nem se englobar nem se tocar, rompimento da correlação - rompimento sob a correlação e sob o paralelismo e o equilíbrio noético-noemático, sob o vazio e o preenchimento do signitivo - questão ou "insónia" originária, o próprio despertar do psiquismo. *Mas também a maneira pela qual o Inigualável concerne ao finito e que é, talvez, o que Descartes chamava Idéia do Infinito em nós.* Proximidade e religião: toda a novidade que o amor comporta comparado à fome, o Desejo comparado à necessidade. Proximidade que me é melhor que toda interiorização e toda simbiose. Rompimento sob a retidão retilínea da visada intencional que a intenção supõe e da qual deriva na sua correspondência a seu objeto intencional, embora esta *vigília*

originária, esta insônia do psiquismo se preste à medida que seus próprios derivados dela fazem e corra o risco de se dizer, assim, em termos de satisfação e de insatisfação. Ambigüidade ou enigma do espiritual.

intencional nem teleológica para findar na pontualidade de um pólo e, assim, fixar-se em entes e substantivos, nem mesmo, inicialmente, dialogai, nomeando um *tu* - já não se terá produzido pela transcendência ética, para que desejo e amor se tenham feito mais perfeitos que a satisfação? Seria oportuno, entretanto, perguntar aqui se se trata da transcendência a Deus ou da transcendência a partir da qual uma palavra, como Deus, revela seu sentido. Que esta transcendência se tenha produzido a partir da relação (horizontal?) com outrem não significa nem que o outro homem seja Deus nem que Deus seja um grande Outrem.

Desejo que se faz perfeição? O pensamento da satisfação julgou de outro modo a respeito. E trata-se, certamente, do próprio bom senso. Diotime desqualificou o amor, declarando-o semideus, sob o pretexto de que, como aspiração, não é nem realizado nem perfeito. Este bom senso é, com certeza, infalível na relação ao mundo e às coisas do mundo, para o

comer e o beber. Contestá-lo na ordem do mundo é sinal de insensatez; e isto de Platão a Hegel, que falou, com ironia, da bela alma! Mas quando Kierkegaard reconhece, na insatisfação, um acesso ao supremo, não recai, apesar das advertências de Hegel, no romantismo. Ele não parte mais da experiência, mas da transcendência. É o primeiro filósofo que pensa Deus sem o pensar a partir do mundo. A proximidade de outrem não é qualquer "descolamento do ser em relação a si" nem "degradação da coincidência", segundo as fórmulas sartreanas. O desejo, aqui, não é pura privação; a relação social é melhor que o gozo de si. E a proximidade de Deus, devolvida ao homem, é, talvez, um destino mais divino que o de um Deus gozando de sua divindade. Kierkegaard escreve: "No caso dos bens terrestres, à medida que o homem sente menos necessidade deles, torna-se mais perfeito. Um pagão, que sabia falar dos bens terrestres, dizia que Deus era feliz, porque não tinha necessidade de nada e que, depois dele, vinha o sábio, porque tinha necessidade de pouco. Mas, na relação entre o homem e Deus, o princípio é invertido: quanto mais o homem sente a necessidade de Deus, tanto mais ele é perfeito". Ou: "Deve-se amar a Deus não por ser ele mais perfeito, mas por se ter necessidade dele"; ou: "Necessidade de amar-supremo Bem e felicidade suprema".

Sucede a mesma inversão da ausência em suprema presença, mas na ordem do saber: "Se tenho fé, escreve Kierkegaard, não posso chegar a ter dela certeza imediata - pois crer é, precisamente, este movimento dialético que, embora em temor e tremor incessantes, jamais dela desespera. A fé é, precisamente, esta preocupação infinita de si que vos mantém desperto e pronto para tudo arriscar, esta preocupação interior de saber se se tem, verdadeiramente, a fé". Transcendência que não é possível senão pela não-certeza! No mesmo espírito, ruptura com o "triunfalismo" do sentido comum: naquilo que, em relação ao mundo, é fracasso, jubila um triunfo. "Não diremos que o homem de bem triunfará um

dia num outro mundo ou que sua causa será uma vez vitoriosa nesta terra; não, ele triunfa em plena vida, triunfa ao sofrer de sua vida viva, triunfa no dia de sua aflição."

Segundo os modelos da satisfação, a posse comanda a procura, o gozo é melhor que a necessidade, o triunfo é mais verdadeiro que o fracasso, a certeza mais perfeita que a dúvida, a resposta vai mais longe que a questão. Procura, sofrimento, questão seriam simples diminuição do achado, do gozo, da felicidade e da resposta: pensamentos insuficientes do idêntico e do presente, conhecimentos indigentes ou o conhecimento em estado de indigência. Ainda uma vez, é o próprio bom senso. E também o senso comum.

Mas a hermenêutica do religioso pode dispensar pensamentos des-equilibrados? E a própria filosofia não consiste em tratar com sabedoria idéias "loucas" ou em trazer a sabedoria ao amor? O conhecimento, a resposta, o resultado seriam de um psiquismo ainda incapaz de pensamentos em que a palavra *Deus* toma significação.

A FILOSOFIA E O DESPERTAR

I. A independência ou a exterioridade do ser em relação ao saber que ele comanda na verdade, e a possibilidade para esta exterioridade de se "interiorizar" no saber que é igualmente o *lugar* da verdade, é o fato do mundo em que se produz o acordo do pensamento e do ser. Este acordo não é misteriosa adequação do incomparável, igualdade absurda entre "fato psíquico" e "fato físico" e espacial - que, evidentemente, não tem medida comum - é o fato da percepção: união original do aberto e do apreensível, do dado e do tomado - ou do compreendido - no mundo. Também as idéias do saber e do ser são correlativas e remetem ao mundo. Pensar o ser e pensar o saber é pensar a partir do mundo. Também ser e consciência estão ligados à presença e à representação, ao sólido apreensível que é a coisa original, a qualquer *coisa,* ao idêntico a identificar através de seus múltiplos aspectos ou, como se pode dizer, ao Mesmo. E a sabedoria ôntica da percepção - sabedoria da vida quotidiana e sabedoria de nações assegurando a universalidade à ciência que surge da percepção, sabedoria da verdade e do mundo.

A filosofia conservou no ensinamento que dela se dá - mas já nas formas de seu discurso direto - um estilo ôntico. Ela parece referir-se ao *ente.* Até quando pretende ser ontológica. O ser do ente, certamente, não seria mais "alguma coisa", pois não se pode dizer que ele é; contudo permanece a tentação (e não é o efeito de alguma falta de habilidade ou leviandade de escritor) de falar da verdade deste ser-verbo e do desvelamento em que ela se manifesta. Bastará reduzir

este estilo ôntico a ser ultrapassado à lógica de certa linguagem? Significará ele a verdade do kantismo: a impossibilidade de um pensamento significativo (sensé) que não se reconduziria, de um ou de outro modo, a um dado, à representação do ser, à presença do ser, ao mundo? Significará, conforme um outro registro kantiano, uma nova aparência transcendental? Com freqüência, foi denunciada esta linguagem da representação na filosofia, em que as verdades se enunciam como se fossem as verdades de alguma sublime percepção, de alguma sensibilidade sublimada, em que são entendidas como as da ciência da Natureza ou da narração histórica e como se, na sua textura sapiente e até sofisticada, elas se referissem ainda ao agenciamento de alguma peça de uma sutil relojoaria do ser. O esforço de Jeanne Delhomme, por exemplo, desde *Pensée Interrogative,* até *Impossible Interrogation,* passando por *La Pensée et le Réel,* consiste em encontrar para a linguagem dos filósofos outra significância que a do falar ôntico e mesmo ontológico, em separar filosofia e ontologia e mesmo, num certo sentido, filosofia e verdade. O que não quereria dizer - assinalo-o de passagem - que a filosofia seria o reino da falsidade, como não seria exato dizê-lo da arte.

Mas, tomado como saber ôntico, e ao lado dos resultados coerentes, comunicáveis, universais do saber científico, a filosofia perdeu, em nossos dias, todo crédito. Crédito, já comprometido há tempo, por causa do desacordo entre filósofos. Esse desacordo é lastimado no *Discurso de Método,* é uma das motivações da *Crítica da Razão Pura* e da investigação fenomenológica de Husserl, tal como se justifica em 1910 no célebre artigo "Filosofia como ciência rigorosa". Mas, sob o tema do fim da metafísica, esta depreciação da filosofia significa hoje, talvez da forma mais clara, a consciência do contra-senso que uma filosofia atolada na sua linguagem perpetua, e que, à guisa de trans-mundos, hipostasia o sentido de seus pensamentos, para o qual não sabe encon-

trar alcance outro que não seja ôntico. A obra de retaguarda dessa filosofia em retirada consiste em desconstruir esta linguagem dita metafísica que, por ser ôntica, não é nem percepção nem ciência, e para a qual se quereria descobrir, por uma psicanálise dos materiais desconstruídos, pelo menos uma significação de sintomas de alguma ideologia.

2. A filosofia de Hegel aparece, já antes da crise atual, como informada por esta *hybris* da filosofia que fala a língua da percepção ou exprime o arranjo da ordem cósmica ou o encadeamento de acontecimentos históricos. A verdade filosófica não seria uma abertura *sobre* alguma coisa, mas a regra intrínseca de um discurso, a lógica de seu logos. A percepção, a ciência, a narração, na sua estrutura ôntica de correlação entre um sujeito e um objeto ao qual o sujeito se conforma, não trazem mais o modelo da verdade; constituem momentos determinados, peripécias da dialética. Mas o discurso como logos não é, por seu lado, um discurso *sobre* o ser, mas o próprio ser dos seres ou, se quiser, seu ser enquanto ser. Filosofia coerente ao ponto de ter rompido com o protótipo realista da verdade já no enunciado desta ruptura: a filosofia hegeliana já é um discurso dialético, quando está apenas chegando ao ponto de a ele aderir. Jamais usa a meta-linguagem, expõe-se, a falar propriamente, sem prefácios, enquanto os filósofos, denunciando certa linguagem, falam ainda a língua que estão condenando. Filosofia que recupera as "verdades" da história da filosofia, apesar de suas contradições recíprocas e seus aparentes exclusivismos. As verdades da *Representação* ocupam, em momentos determinados do discurso dialético, ou do movimento do ser enquanto ser, o lugar que lhes cabe logicamente, mas o processo do pensamento e do ser e sua verdade não competem mais à *Representação*. A racionalidade consiste em poder passar da *Representação ao Conceito, o* qual não é mais uma modalidade da *Representação*.

Ele, contudo, dela conserva um elemento que marca a racionalidade de nossa filosofia herdada, e que pertence ainda à sabedoria da percepção e da narração que vai em direção ao apreensível. Aproximar-se do racional é apreender. O saber não é mais a *percepção,* é ainda *conceito.* O racional é síntese, sin-cronização do histórico, isto é, presença; isto é, ser: mundo e presença. O pensamento da animalidade racional realiza-se na *Idéia* em que a história se apresenta. Em sua direção tende a dialética em que se reencontram - isto é, se identificam, sublimados e conservados, os momentos percorridos diacronicamente. Filosofia da Presença, do Ser, do Mesmo. Conciliação dos contraditórios: do idêntico e do não-idêntico a identidade! E ainda a filosofia da inteligibilidade do Mesmo, para além da tensão do Mesmo e do Outro.

O desenrolar dialético da racionalidade e o processo do ser à guisa da lógica do logos, sob sua forma hegeliana e neo-hegeliana, permanecem, sem dúvida, ainda hoje, como possibilidade - talvez a última - de uma filosofia altiva que, diante das ciências, não se escusa de filosofar: possibilidade de uma humanidade madura, isto é, daquela que não esquece ainda ou não esquece mais seu passado. Mas a suas lembranças não podem faltar nem os amanhãs do sistema hegeliano, nem as crises que marcaram as tentativas, surgidas deste sistema, de transformar o mundo; nem o empalidecimento de sua racionalidade diante daquela que triunfa e a todos se comunica no desenvolvimento das ciências ditas exatas e nas técnicas que elas inspiraram; nem os novos desacordos entre filósofos que a mensagem hegeliana não pôde impedir; nem a descoberta do condicionamento social e subconsciente do saber humano. O julgamento severo que Husserl faz do arbitrário das construções especulativas, na sua *Philosophie comme science rigoureuse* - crítica disseminada em toda sua obra - visa a Hegel. Esta crítica, embora permanecendo exterior à obra hegeliana, no detalhe de sua

execução, testemunha uma desafeição profundamente ressentida por toda uma época e que não se dissipa ao longo dos sessenta e seis anos - dois terços de século - que nos separam deste texto husserliano. A influência da fenomenologia das *Recherches Logiques,* retornando "às coisas mesmas", à verdade da evidência em que as coisas "se mostram no original", não atesta somente as dificuldades do positivismo naturalista, mas uma desconfiança em relação ao discurso dialético e até em relação à própria linguagem.

As novas promessas de uma filosofia científica - as de Husserl - não se mostram também falaciosas? Insustentável no esforço de retornar ingenuamente, na retidão da consciência espontânea, à verdade - abertura, à verdade-evidência-do-ser-dado, ao ser "em carne e osso" até nas formas categoriais, a fenomenologia husserliana se retoma ela própria numa lição transcendental em que o ser-dado-em-original se constitui na imanência. O além da linguagem prometido pelas *Recherches Logiques* não dispensa estas investigações mesmas de fazer valer a função irredutível desempenhada pelos signos lingüísticos na constituição do sentido, e as *Ideen I* afirmam a subjacência das teses dóxicas a toda vida consciente que, em conseqüência, é apofântica na sua estrutura mais íntima, a ponto de se fazer discurso na sua articulação espiritual, mesmo que este tenha que repelir a dialética. Por outro lado, não se pode desconhecer a referência, ininterrupta em Husserl, da consciência ao ente identificado: a consciência como pensamento do Mesmo. O pré-predicativo, para o qual - como para pôr em questão o pensamento lógico - remonta a análise, fica ligado de imediato aos *substratos,* suporte de todas as modificações formais da lógica. E, assim, o substantivo, o nominável, o ente e o Mesmo - tão essenciais à estrutura da re-presentação e da verdade como verdade da presença - permanecem os termos privilegiados e originários da consciência. Mas, sobretudo, a própria fenomenologia põe em evidência estas

estruturas pela reflexão, que é uma percepção interna e na qual o procedimento descritivo "sincroniza", no saber, o fluxo da consciência. A fenomenologia, no seu ato filosófico do último *Nachdenken* permanece, assim, fiel ao modelo ôntico da verdade. A percepção, o aprender, na sua relação com o presente, com o Mesmo, com o ente, permanece não só o primeiro movimento da alma ingênua na sua experiência predicativa (enquanto, precisamente, é experiência) mas também o último gesto do filósofo que reflete.

3. Penso, contudo, que, apesar de sua expressão gnosiológica - ôntica e ontológica - a fenomenologia chama a atenção sobre um sentido da filosofia em que ela não se reduz à reflexão sobre a relação do pensamento com o mundo, relação que sustenta as noções do ser e do Mundo. A filosofia husserliana permitia fazer valer de outro modo o pensamento e não só como explicitação da experiência. Esta é sempre experiência do ser ou presença ao mundo, pensamento que, embora comece na admiração, permanece adequação do dado ao "signitivo", pensamento ao nível do sujeito e que, precisamente enquanto tal, é experiência, o fato de um sujeito consciente, o fato de uma unidade fixa numa posição firme, como a unidade da *apercepção transcendental* em que o diverso vem se unir sob uma regra estável. Ora, esta não é a única, nem mesmo a modalidade inicial do subjetivo nas análises husserlianas, sempre mais surpreendentes que o "sistema" e o discurso programático.

Embora fazendo apelo à intuição como o princípio dos princípios, em que o ser se apresenta em original e na sua identidade, e em que a origem das noções do Ser e do Mesmo se deixa surpreender; embora se referindo a esta presença na evidência, e aos horizontes do Mesmo em que ela se mostra (ou à nostalgia desta presença) como à racionalidade da razão, a fenomenologia husserliana *põe em questão* até os encadeamentos formais lógico-matemáticos, dos quais, aliás,

os "Prolegômenos" das *Recherches Logiques* garantiram a objetividade contra toda psicologização. O aparecer da presença, certamente, não é enganoso, mas seria também como a obturação do pensamento vivo: úteis para operações de cálculo, para sinais tomados da linguagem e para opiniões que a linguagem carreia, colocando-se no lugar das significações do pensamento vivo. Na sua essência objetiva, estas se deslocam, e isto sob o olho aberto do pensador, sem que o saiba. O saber, como adquirido, como resultado depositado em escrituras separadas do pensamento vivo - e mesmo o saber dado no tema de um pensamento absorvido por aquilo que pensa e que se perde no objeto - não se mantém na plenitude de seu sentido. Os deslizamentos e os deslocamentos do sentido *(Sinnesverschiebungen)* - jogos feiticeiros ou enfeitiçados - acontecem no coração da consciência objetivante, da boa consciência clara e distinta, sem, contudo, contrariar em nada sua marcha racional, espontânea e ingênua. Mas tudo se passa como se, na sua lucidez, a razão, identificando o ser, caminhasse como sonâmbula ou sonhasse de pé; como se, apesar de sua lucidez pela ordem objetiva, ela fermentasse, em plena luz, algum vinho misterioso. A plena inteligência do olhar objetivo sem transtorno fica sem defesa contra os desvios do sentido. Ingenuidade que, contudo, ainda guia a investigação científica na sua retidão objetivante conforme o bom senso, a coisa mais bem partilhada do mundo. Como se a evidência do mundo enquanto estado em que a razão se mantém aturdisse e petrificasse a vida racional que *vive* esta evidência! Como se o olhar ingênuo, na sua intenção ôntica de olhar, se encontrasse fechado por seu próprio objeto e sofresse espontaneamente uma inversão ou "se aburguesasse", de certa forma, no seu estado ou, ainda, para fazer uso de uma expressão do *Deuteronômio,* engordasse. Como se, por conseguinte, a aventura do conhecimento - que é conhecimento do mundo - não fosse somente a espiritualidade e a racionalidade da

evidência, não fosse somente luz, mas torpor do espírito e como se ela exigisse uma racionalidade num outro sentido. Não se trata de superar uma limitação qualquer do *visto,* de alargar os horizontes pertencentes ao plano em que o visto, tematizado, aparece e, assim, de ser incitado a recuperar, por alguma dialética, a totalidade a partir de uma parte. Investigar o horizonte objetivo do dado no tema em que ele se apresenta seria ainda uma tentativa ingênua. Haveria ali uma heterogeneidade radical - uma diferença que põe em xeque a dialética - entre a visão do mundo e a vida subjacente a esta visão. E mister mudar de plano. Mas não se trata de acrescentar uma experiência interior à experiência exterior. É mister remontar do mundo à vida já traída pelo saber, que se compraz no seu tema, se absorve no objeto a ponto de aí perder sua alma e seu nome, de aí tornar-se mudo e anônimo. Por um movimento contra-natureza - porque contra o mundo - é mister remontar a um psiquismo diferente daquele do saber do mundo. E é a revolução da Redução fenomenológica - revolução permanente. A Redução reanimará ou reativará esta vida esquecida ou enfraquecida no saber, Vida chamada, desde então, absoluta ou apoditicamente conhecida, como dirá Husserl, pensando em termos de saber. Sob o repouso em si do Real referido a si mesmo na identificação, sob sua presença, a Redução ergue uma vida contra a qual o ser tematizado já terá, na sua suficiência, resistido e a qual terá recalcado ao aparecer. Intenções caídas no torpor despertadas à vida reabrirão os horizontes desaparecidos, sempre novos, desordenando o tema na sua identidade de resultado, despertando a subjetividade da identidade em que repousa na sua experiência. O sujeito, como razão intuitiva em acordo, no Mundo, com o ser, razão na adequação do saber, encontra-se, assim, posto em questão. E o próprio estilo da fenomenologia husserliana, ao multiplicar os gestos da redução, e ao apagar na consciência, incansavelmente, todo traço de subordinação ao mundano, para pôr em evidência

o que leva o nome de consciência pura - este estilo não chama a atenção sobre aquilo que se descobre *atrás* da consciência submissa ao seu destino ôntico no pensamento do Mesmo?

A redução significa a passagem da atitude natural à atitude transcendental. A aproximação com a posição kantiana que esta linguagem recorda é bem conhecida. E, contudo, sabe-se igualmente que, para Husserl, se trata menos de fixar as condições subjetivas da validade da ciência do mundo ou de evidenciar seus pressupostos lógicos, que de fazer valer, em toda sua amplidão, a vida subjetiva esquecida pelo pensamento voltado para o mundo. Qual é o interesse próprio desta vida transcendental e que racionalidade acrescenta ela à racionalidade da consciência natural visando o mundo? A passagem à vida transcendental, realizada primeiramente pela via dita cartesiana, parece buscar a certeza. A via remonta da evidência inadequada da experiência do mundo à reflexão sobre as cogitações de que se tece esta experiência, para medir o grau de certeza ou de incerteza desta experiência. Estamos, ainda, numa filosofia do saber-do ser e do Mesmo - numa teoria do conhecimento. Mas se pode também dizer que, apoiada na certeza da reflexão, a Redução liberta o pensamento significativo (sensé) do próprio mundo das normas da adequação, da obediência à obra acabada da identificação, do ser que só é possível como reunião completa num tema, como re-presentação da presença. A redução transcendental seria, assim, não simples dobra sobre a certeza do *cogito,* padrão de todo sentido verdadeiro na sua evidência, adequada ao pensamento, mas o ensinamento de um sentido, *apesar* do inacabamento do saber e da identificação, inacabamento que rompe as normas que a identidade do Mesmo comanda. Todavia, se a redução não realiza o inacabamento da percepção e da ciência que dizem respeito ao mundo e em que o recobrimento do visado pelo visto é impossível, ela reconhece e mede esta inadequa-

ção de modo adequado e é, assim, chamada apodítica. Na adequação da reflexão realiza-se, assim, e fecha sobre si mesmo um saber que é, ao mesmo tempo, saber e não-saber, mas sempre psiquismo significativo (sensé).

4. E eis que, nas *Méditations Cartésiennes* (§§ 6 e 9), esta racionalidade apodítica da reflexão sobre a consciência reduzida não é mais o fato da adequação da intuição ao signitivo que ela preenche. A apoditicidade aloja-se numa intuição inadequada. O caráter indubitável ou principiai do apodítico não provém de nenhum traço novo de evidência, de nenhuma luz nova. Provém de uma porção limitada, de um núcleo do campo da consciência dito "propriamente adequado". E ali que aparecem, com acento enfático sobre o termo *vivo,* expressões como "este núcleo é a presença viva do eu a si mesmo" *(die lebendige Selbstgegenwart),* e, mais longe, "a evidência viva do *eu sou" (während der lebendigen Qegenwart des* Ich bin). O caráter vivo desta evidência ou deste presente se reduz ao recobrimento adequado? (A própria exceção do *cogito* cartesiano - pode-se perguntar - provém ela realmente, como diz Descartes, da clareza e da distinção de seu saber?) A vivacidade da vida deve ser interpretada a partir da consciência? Não será ela apenas, sob o título do *erleben,* uma consciência confusa ou obscura, somente prévia à distinção do sujeito e do objeto, uma pré-tematização, um pré-saber? Não será preciso dizer de outro modo seu psiquismo? O adjetivo *vivo* não sublinha a importância que, desde o início do discurso husserliano, compete ao termo *Erlebnis,* exprimindo a maneira do sujeito? Designada pelo termo *Erlebnis* - vivência - a experiência pré-reflexiva do eu não é só um momento da pré-objetivação, como uma *hylé* anterior ao *Auffassen.* Presente vivo - conhece-se a importância que este termo tomou nos manuscritos husserlianos sobre o tempo e do qual as *Conférenees sur la conscience du temps immanent* conotam, na noção de *proto-impressão,* o caráter explosivo e surpreendente, semelhante àquele do presente

na duração bergsoniana. Imprevisível, de nenhum modo está preparado num germe qualquer que traria o passado, e o traumatismo absoluto que se confunde com a espontanei-dadedo seu surgimento é tão importante quanto a qualidade sensível que ele oferece à adequação do saber. O presente vivo do *cogito-sum* não é unicamente, segundo o modelo da consciência de si, saber absoluto; é a ruptura da igualdade da "alma igual", ruptura do Mesmo na imanência: despertar e vida.

Na *Psychologie phénoménologique,* a sensibilidade é vivi-da antes que a *hylé* revista sua função de *Abschattung** . Sua imanência é a reunião, na síntese passiva do tempo, de uma presença a si. Mas esta presença a si se produz conforme certa ruptura à medida em que o vivido é vivido por um eu que, no interior da imanência, dela se distingue, que, desde as *Ideen I,* é reconhecido como "transcendência na imanên-cia". Na identidade da presença a si-na tautologia silenciosa do pré-reflexivo - acusa-se uma diferença entre o mesmo e o outro, uma defasagem, uma diferença no âmago do íntimo. Diferença irredutível à adversidade, que permanece aberta à conciliação e é superável pela assimilação. Aqui, a pretendida consciência de si é também ruptura, o Outro fissura o mesmo da consciência que assim é vivida: o outro que o chama e cujo apelo é mais profundo que ele próprio. *Waches Ich* - eu desperto. O si-mesmo sonolento dorme em relação a... sem se confundir com... Transcendente na imanência, o coração vigia sem se confundir com o que o solicita. "O sono, olhado de perto, escreve Husserl (*Husserliana IX,* p. 209), só tem sentido em relação à vigília e traz em si mesmo a potencia-lidade do despertar".

5. Mas o Eu que surge e no qual se rompe a identificação da hylé consigo mesma, para diferir desta imanência, não será ele, por sua vez, identificação do Mesmo? Penso que a Redução revela seu sentido verdadeiro e o sentido do subjetivo que deixa significar, na sua fase final que é a redução intersubjetiva. A subjetividade do sujeito mostra-se no traumatismo do despertar, apesar da interpretação gnosiológica que, para Husserl, caracteriza até o fim o elemento do espírito.

A redução intersubjetiva não se dirige somente contra o "solipsismo" da "esfera primordial" e o relativismo da verdade que dela resultaria, a fim de assegurar a objetividade do saber que depende do acordo entre subjetividades múltiplas. A explicitação do sentido que um outro eu, que não eu, tem *para mim* - eu primordial - descreve o modo pelo qual Outrem me arranca da minha hipóstase, do aqui, do coração do ser ou do centro do mundo onde, privilegiado e, neste sentido, primordial, eu me coloco. Mas, neste arrancamento revela-se o sentido último de minha "minheidade". Na colação do sentido de "eu" ao outro e também na minha alteridade a mim-mesmo, pela qual eu posso conferir ao outro o sentido de eu - o aqui e o lá invertem-se um no outro. Não é a homogeneização do espaço que, assim, se constitui; sou eu - embora tão evidentemente primordial e hegemônico, tão idêntico a mim-mesmo, no nome "próprio", tão bem na minha pele, no meu *hic et nunc** - que passo ao segundo plano: eu me vejo a partir do outro, exponho-me a outrem, tenho contas a prestar.

E esta relação com o outro eu, em que o eu é arrancado da sua primordialidade, que constitui o acontecimento não

gnosiológico, necessário à própria reflexão entendida como conhecimento e, por conseqüência, à própria Redução egológica. Na "secundariedade" em que, diante do rosto de outrem (e toda a expressividade do outro corpo do qual fala Husserl é a abertura a exigência ética do rosto), a esfera primordial perde sua prioridade, a subjetividade desperta do egológico: do egoísmo e do egotismo.

Contra a simples abstração que, partindo da "consciência individual", se eleva à "consciência em geral", em conseqüência de uma omissão extática ou angélica de seu peso terrestre e, na loucura ou idealismo de uma sublimação quase mágica, a teoria husserliana da redução intersubjetiva descreve a admirável ou a traumatizante - trauma e não *thauma* - possibilidade do desembriagamento em que o eu, face ao outro, se liberta de si, desperta do sono dogmático. A Redução, como refazendo o desconserto do Mesmo pelo Outro que não se absorve no Mesmo - e não se esquiva do outro - descreve o despertar, para além do conhecimento, à insônia ou à vigília (ao Waehen) cujo conhecimento não é senão uma das modalidades. Fissão do sujeito que a consistência atômica da unidade da apercepção transcendental não protege. Despertar a partir do outro - que é Outrem - o qual, sem interrupção, questiona a prioridade do Mesmo. Despertar como desembriagamento, além da sobriedade da simples lucidez, que, apesar da inquietude e dos movimentos de eventual dialética, permanece ainda consciência do Mesmo - identidade do idêntico e do não-idêntico - na sua realização e seu repouso. Despertar e desembriagamento através de Outrem, que não deixa tranqüilo o Mesmo e pelo qual o Mesmo é de imediato, como vivente e, através de seu sono, excedido. Não é uma *experiência* da desigualdade posta no tema de um conhecimento, é o próprio acontecimento da *transcendência* como vida. Psiquismo da responsabilidade por outrem que é o lineamento desta transcendência e que é o psiquismo simplesmente. Transcendência em que talvez

a distinção entre a transcendência a outro homem e a transcendência a Deus não deve ser feita com demasiada pressa.

6. Mas tudo isto não está mais em Husserl. Em Husserl, a Redução permanece até o fim passagem de um conhecimento menos perfeito a um conhecimento mais perfeito, a redução, à qual o filósofo se decide como que milagrosamente, não é motivada senão pelas contradições que surgem no conhecimento ingênuo. O psiquismo da alma ou espiritualidade do espírito permanece o saber; a crise do espírito europeu é crise da ciência ocidental. Jamais a filosofia que parte da presença do ser - igualdade da alma a si mesma, reunião do diverso no Mesmo - dirá suas revoluções ou seu despertar em outros termos que os do saber. Há, contudo, em Husserl, para além da crítica da técnica, derivada da ciência, uma crítica do saber, enquanto saber, uma crítica da civilização da ciência propriamente dita. A inteligibilidade do saber vê-se alienada por sua identidade mesma. A necessidade de uma Redução na filosofia de Husserl atesta como um fechamento no seio da abertura sobre aquilo que se dá, um torpor na verdade espontânea. E isto que chamei de aburguesamento a recalcitrar contra a inquietude da transcendência, uma complacência em si. Na identidade do Mesmo, no seu retorno a si em que a Razão identificável aspira ao seu acabamento, na identidade do Mesmo à qual o próprio pensamento aspira como a um repouso, seria mister temer um entorpecimento, uma petrificação ou preguiça. A razão mais racional não é ela a vigília mais vigilante, o despertar no seio do estado de vigília, no seio da vigília como estado? E não é a relação ética ao outro o acontecimento em que esta revolução permanente do desembriagamento é vida concreta? A vivacidade da vida não é excesso, ruptura do que contém pelo que não pode ser contido, forma que deixa de ser seu próprio conteúdo já se oferecendo à guisa de experiência - despertar da consciência cuja consciência do despertar não é a verdade, despertar que permanece movimento primeiro - movimento

primeiro em direção ao outro, cuja redução intersubjetiva revela o traumatismo, atingindo secretamente a própria subjetividade do sujeito? Transcendência. Este termo é usado sem nenhuma pressuposição teológica. Ao contrário, é o excesso da vida que toda teologia pressupõe. Transcendência, como deslumbramento de que fala Descartes no fim da *Terceira Meditação* (texto francês): dor do olho, por excesso de luz, o Mesmo desconsertado e mantido em vigília pelo outro que o exalta. Se *a partir desta transcendência da vida* se pensar a idéia de Deus, pode-se dizer que a vida é entusiasmo e que o entusiasmo não é loucura mas desembriagamento. Desembriagamento sempre a desembriagar, uma vigília na vigília de um despertar novo. A ética.

Que este questionamento do Mesmo pelo Outro, e o que chamei de despertar ou vida seja, fora do saber, o fato da filosofia, não somente é atestado por certas articulações do pensamento husserliano que acabei de mostrar, mas também aparece no ápice das filosofias: é o além do ser em Platão; é a entrada pela porta do intelecto agente em Aristóteles; é a idéia de Deus em nós, superando nossa capacidade de finito; é a exaltação da razão teórica em razão prática em Kant; é a busca do reconhecimento pelo Outro no próprio Hegel; é a renovação da duração em Bergson; é o desembriagamento da razão lúcida em Heidegger - de quem é tomada a própria noção do desembriagamento, usada nesta exposição.

Não é como conhecimento do mundo - ou de algum trans-mundo-ou como *Weltanschauung* - que procurei falar da transcendência - despertar e desembriagamento - de que falam as filosofias, revoluções permanentes, necessárias também ao saber desejoso de reduzir a ingenuidade de sua consciência ou se prolongando em epistemologia a se interrogar sobre o sentido dos resultados. Transcendência que não equivale a uma experiência da transcendência, porque

apreensão prévia a toda *posição* de sujeito e a todo conteúdo percebido ou assimilado. Transcendência ou despertar que é a própria vida do humano, já inquieta do Infinito. Daí filosofia: linguagem da transcendência e não relato de uma experiência; linguagem em que o narrador pertence ao relato, linguagem, assim, necessariamente pessoal e a ser ouvida para além dos seus ditos, quer dizer, a interpretar. A filosofia são os filósofos na sua "intriga" intersubjetiva que ninguém desfaz e na qual, contudo, a ninguém é permitido afrouxamento de atenção nem falta de rigor. Não entrei aqui nas perspectivas que se abrem, assim, a partir da significação ética do vigiar e do transcender e, notadamente, não falarei sobre o tempo de sua diacronia como referência ao que não-pode-ser-contido.

O SOFRIMENTO INÚTIL

I. FENOMENOLOGIA

O sofrimento é, certamente, na consciência, um *dado*, um certo "conteúdo psicológico", como o vivido da cor, do som, do contato, como qualquer outra sensação. Mas, neste próprio "conteúdo", ele é um apesar-da-consciência, o inassumível. O inassumível é a "inassumibilidade". "Inassumibilidade" que não é devida à intensidade excessiva de uma sensação, a qualquer "excesso" quantitativo, superando a medida de nossa sensibilidade e de nossos meios de apreender e manter; mas um excesso, um "demais" que se inscreve num conteúdo sensorial, penetra como sofrimento nas dimensões do sentido que aí parecem abrir-se ou enxertar-se. Como se ao "eu penso" kantiano, capaz de reunir em ordem e convergir em sentido, sob suas formas a priori, os dados mais heterogêneos e mais disparatados, o sofrimento não fosse somente um *dado* refratário à síntese, mas a *maneira* pela qual a recusa, oposta à reunião de dados em conjunto significativo (sensé), se lhe opõe; a dor é, ao mesmo tempo, o que desordena a ordem e o próprio desordenamento. Não somente consciência de uma rejeição, ou sintoma de rejeição, mas a própria rejeição: consciência ao avesso, "operando" não como "apreensão", mas como revulsão. Uma modalidade. Ambigüidade categorial de qualidade e de modalidade. Negação e recusa de sentido, impondo-se como qualidade sensível; eis à guisa de conteúdo "experimentado" a *maneira* pela qual, numa consciência, o insuportável precisamente não se suporta, a maneira de não-se-suportar, a

qual, paradoxalmente, é ela própria uma sensação ou um dado. Estrutura quase contraditória, mas contradição que não é formal como a da tensão dialética entre o afirmativo e o negativo, se produzindo para o intelecto; contradição à guisa de sensação: dolência da dor, mal.

Em seu apesar-da-consciência, no seu mal, o sofrimento é passividade. Aqui, "tomar consciência" não é mais, a falar com propriedade, tomar; não é mais *fazer ato de consciência,* mas, na adversidade, sofrer; e até sofrer o sofrer, pois o "conteúdo", do qual a consciência dolorida é consciente, é precisamente esta adversidade mesma do sofrimento, seu mal. Mas aí, ainda, *passividade* - isto é, uma modalidade - significando como *qüididade* e, talvez, como o lugar em que a passividade significa originalmente, independentemente de sua oposição conceituai à atividade. Abstraindo-se de suas condições psico-físicas e psico-fisiológicas, na sua pura fenomenologia, a passividade do padecer não é o reverso de nenhuma atividade, como o seria ainda o efeito correlativo de sua causa, como o seria a receptividade sensorial correlativa da "ob-stância" do objeto que o afeta e o impressiona. A passividade do sofrimento é mais profundamente passiva que a receptividade de nossos sentidos que já é atividade de acolhimento, que logo se faz percepção. No sofrimento, a sensibilidade é vulnerabilidade, mais passiva que a receptividade; ela é provação, mais passiva que a experiência. Precisamente um mal. Não é, na verdade, pela passividade que se descreve o mal, mas é pelo mal, que se compreende o padecer. O sofrer é um padecer puro. Não se trata de passividade que degradaria o homem, atentando contra sua liberdade, que a dor limitaria ao ponto de comprometer a consciência de si e de não deixar ao homem, na passividade do sofrer, a não ser a identidade de uma coisa. A humanidade do homem que sofre é esmagada pelo mal que a dilacera de maneira bem outra do que aquela da não-liberdade que a esmaga; violenta e cruelmente, mais irremissivelmente que

a negação que domina ou paralisa o ato na não-liberdade. O que conta na não-liberdade ou no padecer do sofrimento é aconcretude do *não* que surge como mal, mais negativo que todo *não* apofântico. Esta negatividade do mal é, provavelmente, fonte ou núcleo de toda negação apofântica. *Não* do mal, negativo até ao não-sentido. Ao sofrimento refere-se todo mal. Ele é o impasse da vida e do ser, seu absurdo em que a dor não vem "colorir" de afetividade, e de certa maneira inocente, a consciência. O mal da dor, o próprio dano, é o esfacelamento e como que a articulação mais profunda do absurdo.

Que no seu fenômeno próprio, intrinsecamente, o sofrimento seja inútil, seja "por nada", é o mínimo que dele se Possa dizer. Sem dúvida, este fundo in-sensato que a análise Parece sugerir é confirmado por situações empíricas da dor, de certa maneira sem mistura e que se isola na consciência ou absorve o resto da consciência. Bastaria, por exemplo, extrair da crônica médica certos casos de dores tenazes ou rebeldes, as nevralgias e as "lombalgias" intoleráveis que resultam de lesões de nervos periféricos, e as torturas por que passam certos pacientes atingidos por tumores malignos . Pi dor pode tornar-se o fenômeno central do estado mórbido: estas são "dores-doenças" às quais a integração aos outros estados psicológicos não traz alívio algum, mas onde, ao contrário, a angústia e o abandono se acrescentam à crueldade do mal. Mas se pode ir mais longe - e, sem dúvida, chegar aos fatos essenciais da dor pura - evocando as "dores-doenças" dos seres psiquicamente deserdados, retardados, diminuídos na sua vida de relações e nos seus

relacionamentos com outrem, relações em que o sofrimento, sem nada perder de sua malignidade selvagem, não cobre mais a totalidade do mental e incide em novas luzes de novos horizontes. Estes horizontes permanecem, entretanto, fechados aos deficientes mentais, salvo que, na sua "dor pura", neles são projetados para aí se exporem a mim, levantando o problema ético fundamental que a dor "por nada" suscita: o problema ético inevitável e prioritário da medicação que é *meu dever. O* mal do sofrimento - passividade extrema, impotência, abandono e solidão - não é ele também o inassumível e, assim, por sua não-integração na unidade de uma ordem e de um sentido, a possibilidade de uma cobertura e, mais precisamente, daquela em que passa uma queixa, um grito, um gemido ou um suspiro, apelo original por auxílio, por socorro curativo, pelo socorro do outro eu, cuja alteridade, cuja exterioridade prometem a salvação? Abertura original em direção daquele que socorre onde vem se impor - através de um pedido de analgesia mais imperioso, mais urgente no gemido que um pedido de consolação ou do adiamento da morte - a categoria antropológica do medicai, primordial, irredutível, ético. Para o sofrimento puro, intrinsecamente insano e condenado, sem saída, a si mesmo, se delineia um além no inter-humano . É a partir de tais situa-

ções - seja dito de passagem - que a medicina como técnica e, por conseguinte, a tecnologia em geral que ela supõe, a tecnologia tão facilmente exposta aos ataques do rigorismo "bem-pensante", não procedem somente da pretensa "vontade de poder". Esta má vontade, talvez, não é senão o eventual preço a pagar pelo elevado pensamento de uma civilização chamada a alimentar os homens e a aliviar seus sofrimentos.

Nobre pensamento que é a honra de uma modernidade ainda incerta, titubeante, que se anuncia na saída de um século de sofrimentos sem nome, mas no qual o sofrimento do sofrimento, o sofrimento pelo sofrimento inútil de outro homem, o justo sofrimento em mim pelo sofrimento injustificável de outrem, abre sobre o sofrimento a perspectiva ética do inter-humano. Nesta perspectiva, faz-se uma diferença radical entre o *sofrimento em outrem* no qual é, para *mim,* imperdoável e me solicita e me chama, e o sofrimento *em mim* , minha própria aventura do sofrimento, cuja inuti-

lidade constitucional ou congênita pode tomar um sentido, o único de que o sofrimento seja susceptível, tornando-se um sofrimento pelo sofrimento, mesmo inexorável, de alguém. Atenção ao sofrimento de outrem que, através das crueldades de nosso século - apesar destas crueldades, por causa delas - pode afirmar-se como o próprio nó da subjetividade humana ao ponto de se ver elevado a um supremo princípio ético - o único que não é possível contestar - e até a comandar as esperanças e a disciplina práticas de vastos agrupamentos humanos. Atenção e ação que incumbem aos homens - a seu eu - tão imperiosa e diretamente que não lhes é possível, sem decair, esperá-los de um Deus todo-poderoso. A consciência desta obrigação sem esquivança possível torna, certamente com maior dificuldade, forem espiritualmente mais próxima de Deus que a confiança numa teodicéia qualquer.

2. A TEODICÉIA

Na ambigüidade do sofrimento que o ensaio da fenomenologia fazia sobressair, pelo qual comecei o presente estudo, a modalidade mostrou-se também conteúdo ou sensação que a consciência "suporta". Esta adversidade-a-todo-acordo, enquanto qüididade, entra em conjunção com outros "conteúdos" que ela desordena, certamente, mas onde ela dá razões a si mesma ou se faz uma razão. Já no interior de uma consciência isolada, a pena de sofrer pode tomar o sentido de uma pena que merece e espera salário e perde, assim, ao que parece, de diversas maneiras, sua modalidade de inútil. Não é ela considerada como meio em vista de um fim, ao despontar no esforço que leva a uma obra ou na fadiga que daí resulta? Pode-se descobrir-lhe uma finalidade biológica, o papel de sinal de alarme manifestando-se para a preservação da vida contra os perigos dissimulados que a ameaçam na doença. "Aumentar sua sabedoria é aumentar

sua pena", diz o *Eclesiastes* (1,18), onde o sofrimento aparece, ao menos, como o preço da razão e da purificação espiritual. Temperaria também o caráter do indivíduo. Seria necessário à teleologia da vida comunitária, onde o mal-estar social desperta a atenção útil à saúde do corpo coletivo. Utilidade social do sofrimento necessário às funções pedagógicas do Poder na formação, na instrução e na repressão. O temor do castigo não é o começo da sabedoria? Não há quem imagina que os sofrimentos, suportados como sanção, regeneram os inimigos da sociedade e do homem? Teleologia política fundada, certamente, sobre o valor da existência, sobre a perseverança da sociedade e do indivíduo no ser, sobre sua saúde aceita como fim supremo e último.

Mas o mau e gratuito não-sentido da dor já desponta sob as formas racionais que são revestidas pelos "usos" sociais do sofrimento que, em todo caso, não tornam menos escandalosa a tortura que fere e isola na dor os deficientes psíquicos. Mas por trás da administração racional da dor nas sanções, distribuída pelos tribunais humanos, revestindo imediatamente as aparências duvidosas da repressão, o arbitrário e estranho revés da justiça em meio às guerras, aos crimes e à opressão dos fracos pelos fortes, alcança, numa espécie de fatalidade, os sofrimentos inúteis que derivam dos flagelos naturais como efeitos de uma perversão ontológica. Para além da malignidade profunda do próprio sofrimento que sua fenomenologia revela, a experiência humana não atesta, na história, maldade e má vontade?

A humanidade ocidental terá, contudo, procurado o sentido desse escândalo, ao invocar a significação própria de uma ordem metafísica, de uma ética, invisíveis nos ensinamentos imediatos da consciência moral. Reino dos fins transcendentes, queridos por uma sabedoria benevolente, pela bondade absoluta de um Deus definido, de algum modo, por esta bondade sobre-natural; ou bondade derramada,

invisível, na Natureza e na História da qual ordenaria os caminhos, certamente dolorosos, mas que conduzem ao Bem. Dor, de ora em diante, impregnada de sentido, subordinada, de uma ou de outra forma, à finalidade metafísica, vislumbrada pela fé ou pela crença no progresso. Crenças pressupostas pela teodicéia! Eis a grande idéia, necessária à paz interior das almas em nosso mundo conturbado. Teodicéia invocada para tornar compreensíveis os sofrimentos deste mundo. Estes receberão sentido pela referência a uma falta original ou à finitude congênita do ser humano. O mal que enche a terra explicar-se-ia por um "plano de conjunto": seria chamado a expiar um pecado em que ele anunciaria às consciências, ontologicamente limitadas, compensação ou recompensa, no fim dos tempos. Perspectivas supra-sensíveis para entrever, no sofrimento, essencialmente gratuito e absurdo e aparentemente arbitrário, uma significação e uma ordem.

É possível, certamente, perguntar se a teodicéia, no sentido largo e estreito do termo, consegue efetivamente inocentar Deus ou salvar a moral, em nome da fé, ou tornar suportável o sofrimento, e qual é a verdadeira intenção do pensamento que recorre à teodicéia. Não se poderia, em todo caso, subestimar sua tentação, nem desconhecer a profundidade do império que ela exerce sobre os homens e o caráter *epochemachend* - ou *historial* como se diz atualmente - de sua entrada no pensamento. Ela foi, até às provações do século XX ao menos, um dos componentes da consciência de si da humanidade européia. Ela persistia suavizada no seio do progressismo ateu, confiante, contudo, na eficácia do Bem, imanente ao ser, chamado a triunfar, visível, pelo simples jogo das leis naturais e históricas, da injustiça, da guerra, da miséria e da doença. A Natureza e a História providenciais, que fornecem aos séculos XVIII e XIX as normas da consciência moral, prendem-se, em muitos pontos, ao deísmo do século das Luzes. Mas a teodicéia -

ignorando o nome que Leibniz lhe deu em 1710- é tão antiga quanto certa leitura da Bíblia. Ela dominava a consciência do crente que explicava suas infelicidades pelo Pecado ou, ao menos, por seus pecados. Ao lado da referência maior dos cristãos à Falta Original, esta teodicéia é, em certo sentido, implícita no Antigo Testamento, onde o drama da Diáspora remete aos pecados de Israel. A má conduta dos antepassados, ainda não expiada pelos sofrimentos do exílio, explicava aos próprios exilados a duração e a dureza deste exílio.

3. O FIM DA TEODICÉIA

O fato mais revolucionário de nossa consciência do século XX - mas também um acontecimento da História Sagrada - talvez seja o da destruição de todo equilíbrio entre a teodicéia explícita e implícita do pensamento ocidental e as formas que o sofrimento e seu mal assumem no próprio desenrolar deste século. Século que, em trinta anos, conheceu duas guerras mundiais, os totalitarismos de direita e de esquerda, hitlerismo e stalinismo, Hiroshima, o goulag, os genocídios de Auschwitz e do Cambodja. Século que finda na obsessão do retorno de tudo o que estes nomes bárbaros significam. Sofrimento e mal impostos de maneira deliberada, mas que nenhuma razão limitava na exasperação da razão tornada política e desligada de toda a ética.

Que, entre esses acontecimentos, o Holocausto do povo judeu, sob o reino de Hitler, nos pareça o paradigma do sofrimento humano gratuito em que o mal apareceu no seu horror diabólico, talvez não seja um sentimento subjetivo. A desproporção entre o sofrimento e toda a teodicéia mostra-se em Auschwitz com uma clareza que ofusca os olhos. Sua possibilidade põe em questão a fé tradicional-multimilenar. A palavra de Nietzsche sobre a morte de Deus não tomava, nos campos de extermínio, a significação de um fato quase empírico? Será preciso admirar-se, então, de que este

drama da História Santa tenha tido, entre seus atores principais, um povo que, desde sempre, estava associado a esta história e cuja alma coletiva e destino seriam erradamente entendidos se limitados a um nacionalismo qualquer, e cuja *gesta,* em certas circunstâncias, pertence ainda à Revelação - embora como apocalipse - que "faz pensar" aos filósofos ou os impede de pensar?

Quero evocar aqui a análise que o judeu canadense, o filósofo Émil Fackenheim, de Toronto, fez desta catástrofe do humano e do divino, na sua obra e notadamente no seu livro *La Présence de Dieu dans l'Histoire*, traduzido ao francês e prefaciado pelo Padre Bernard Dupuy: "O genocídio nazista do povo judeu, escreve ele, é sem precedente na história judaica. E sem precedente, igualmente, fora da história judaica. Mesmo os genocídios efetivos diferem do Holocausto nazista sob dois aspectos, ao menos: povos inteiros foram mortos por razões (e, contudo, horríveis) como a conquista do poder, de um território, da riqueza [...]. Os massacres dos nazistas são o aniquilamento pelo aniquilamento, o massacre pelo massacre, o mal pelo mal [...]. Mas mais singular ainda que o próprio crime foi, incontestavelmente, a situação das vítimas. Os albigenses morreram por sua fé, crendo até à morte que Deus tinha necessidade de mártires. Os cristãos negros foram massacrados por causa de sua raça, capazes de

encontrar reconforto numa fé que não estava em questão. Mais de um milhão de crianças judaicas massacradas no Holocausto nazista morreram, não por causa de sua fé, nem por razões sem relação com a fé judaica e por causa da fidelidade de seus antepassados que os haviam deixado crianças judaicas" (p. 123-124). Os originários das comunidades judaicas da Europa Oriental que constituíam a maior parte destes seis milhões de torturados e de massacrados representavam os seres humanos menos corrompidos pelas ambigüidades de nosso mundo, e o milhão de crianças mortas tinha a inocência das crianças. Morte de mártires, morte dada na incessante destruição pelos carrascos desta dignidade de mártires, destruição cujo ato final se realiza, hoje, na contestação póstuma deste próprio fato do martírio, pelos pretensos "revisores da história". Dor na sua malignidade sem mistura, sofrimento por nada. Ele torna impossíveis e odiosos toda proposição e todo pensamento que o explicariam pelos pecados daqueles que sofreram ou morreram. Mas, este fim da teodicéia que se impõe diante da imensa provação do século não está a revelar, ao mesmo tempo, de modo mais geral, o caráter injustificável do sofrimento do outro homem, o escândalo que chegaria a acontecer por mim, justificando o sofrimento do meu próximo? De sorte que o próprio fenômeno do sofrimento na sua inutilidade é, em princípio, a dor de outrem. Para uma sensibilidade ética - que se confirma, na inumanidade de nosso tempo, contra esta inumanidade - a justificação da dor do próximo é, certamente, a fonte de toda imoralidade. Acusar-se ao sofrer é, sem dúvida, a própria recorrência do eu a si. E, talvez, assim, que o pelo-outro - a mais correta relação a outrem - é a mais profunda aventura da subjetividade, sua intimidade última. Mas esta intimidade só é possível na sua discrição. Ela não poderia expor-se como exemplo, narrar-se como discurso edificante. Não poderia, sem se perverter, fazer-se pregação.

O problema filosófico posto, conseqüentemente, pela dor inútil que aparece na sua malignidade profunda, através dos acontecimentos do século XX, concerne ao sentido que podem ainda conservar, após o fim da teodicéia, não só a religiosidade, mas também a moralidade humana da bondade. A partir do filósofo que acabei de citar, Auschwitz comportaria, paradoxalmente, uma revelação do próprio Deus que, contudo, em Auschwitz se calava: um mandamento de fidelidade. Renunciar, após Auschwitz, a este Deus ausente de Auschwitz - não mais assegurar a continuação de Israel - equivaleria a completar o empreendimento criminal do nacional-socialismo, visando ao aniquilamento de Israel e ao esquecimento da mensagem ética da Bíblia, da qual o judaísmo é o portador e da qual sua existência como povo prolonga concretamente a história multimilenar. Porque, se Deus estava ausente nos campos de extermínio, o diabo aí estava bem evidentemente presente. Donde, para Émil Fackenheim, a obrigação para os judeus de viver e de permanecer judeus para não se tornarem cúmplices de um projeto diabólico. O judeu, depois de Auschwitz, é votado à sua fidelidade ao judaísmo e às condições materiais e mesmo políticas de sua existência.

Esta reflexão final do filósofo de Toronto, formulada em termos que a tornam relativa ao destino do povo judeu, pode receber significação universal. A humanidade que assistia, de Sarajevo ao Cambodja, a tantas crueldades no curso de um século em que sua Europa, em suas "ciências humanas", parecia ir até o fim de seu sujeito, a humanidade que, em todos estes horrores, respirava - já ou ainda - a fumaça dos fornos crematórios da "solução final", em que a teodicéia pareceu bruscamente impossível - vai esta humanidade, indiferente, abandonar o mundo ao sofrimento inútil, deixando-o entregue à fatalidade política - ou à deriva - das forças cegas que infligem a desgraça aos fracos e aos vencidos e a poupam aos vencedores, aos quais viriam juntar-se os

safados? Ou, incapaz de aderir a uma ordem - ou a uma desordem - que ela continua a pensar diabólica, não deverá ela, numa fé mais difícil que a de outrora, numa fé sem teodicéia, continuar a História Santa? Uma história que faz apelo maior aos recursos do *eu* em cada um e a seu sofrimento inspirado pelo sofrimento do outro homem, a sua compaixão que é um sofrimento não-inútil (ou amor), que não é mais sofrimento "por nada" e que tem, de chofre, um sentido? Não somos nós - como o povo judeu à sua fidelidade - todos votados ao segundo termo desta alternativa no fim do século XX e depois da dor inútil e injustificável que no seu percurso foi exposta e desdobrada sem sombra alguma de teodicéia consoladora ? Nova modalidade na fé de hoje e mesmo, nas nossas certezas morais, modalidade extremamente essencial à modernidade que desponta.

4. A ORDEM INTER-HUMANA

Examinar o sofrimento numa perspectiva inter-humana, como acabamos de fazer - significativo (sensé) em mim, inútil em outrem - não consiste em adotar sobre ele um ponto de vista relativo, mas restituí-lo às dimensões de sentido, fora das quais sua concretude imanente e selvagem de mal numa consciência não é senão abstração. Pensar o sofrimento numa perspectiva inter-humana não significa percebê-lo na coexistência de uma multiplicidade de consciências, ou num determinismo social, acompanhado de simples saber que os homens em sociedade podem ter de sua proximidade ou de seu destino comum. A perspectiva inter-humana pode subsistir, mas também pode perder-se na ordem política da Cidade em que a Lei estabelece as obrigações mútuas entre os cidadãos. O inter-humano propriamente dito está numa não-indiferença de uns para com outros, numa responsabilidade de uns para com os outros, mas antes que a reciprocidade desta responsabilidade, que se inscreverá nas leis impessoais, venha sobrepor-se ao altruísmo puro desta responsabilidade inscrita na posição ética do eu como eu; antes de todo contrato que significaria, precisamente, o momento da reciprocidade onde pode, com certeza, continuar, mas onde pode também atenuar-se ou extinguir-se o altruísmo e o des-interessamento. A ordem da política - pós-ética ou pré-ética-que o "contrato social" inaugura não é nem a condição insuficiente nem o resultado necessário da ética. Na sua posição ética, o eu é distinto tanto do cidadão proveniente da Cidade, como do indivíduo que precede, no seu egoísmo natural, toda ordem, mas da qual a filosofia política, desde Hobbes, procura tirar - ou consegue tirar - a ordem social ou política da Cidade.

O inter-humano está também na providência de uns em socorro dos outros, antes que a alteridade prestigiosa de outrem venha banalizar-se ou ofuscar-se num simples inter-

câmbio de bons comportamentos que se terão estabelecido como "comércio interpessoal" nos costumes. Tratei disto no primeiro parágrafo deste estudo. Figuras propriamente éticas de sentido, distintas daquelas que o *eu e o outro* tomam no que se chama o estado de natureza ou o estado civil. É na perspectiva inter-humana de *minha* responsabilidade pelo outro homem, sem preocupação com reciprocidade, é no meu apelo a seu socorro gratuito, é na assimetria da relação de *um* ao *outro* que procurei analisar o fenômeno da dor inútil.

FILOSOFIA, JUSTIÇA E AMOR

- "0 Rosto de Outrem seria o próprio começo da Filosofia". 0 senhor quer dizer que a filosofia não começa com e na experiência da finitude mas, antes, na do Infinito como apelo de justiça? Começa a filosofia antes dela mesma, numa vivência anterior ao discurso filosófico?

- *Emmanuel Lévinas* - Eu queria dizer com isto, sobretudo, que a ordem do sentido, que me parece primeira, é precisamente aquela que vem da relação inter-humana e que, por conseqüência, o Rosto, com tudo o que a análise pode revelar de sua significação, é o começo da inteligibilidade. É claro que toda a perspectiva da ética se delineia, aqui, imediatamente; mas não se pode dizer que isto já é filosofia. A filosofia é um discurso teorético; pensei que a teorética supõe mais. É à medida que tenho que responder não só pelo Rosto do outro homem, mas que, ao lado dele, abordo o terceiro, que surge a necessidade mesma da atitude teorética. O encontro com Outrem é imediatamente minha responsabilidade por ele. A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência. Não gosto muito da palavra amor, que está gasta e adulterada. Falemos duma assunção do destino de outrem. E isto a "visão" do Rosto, e se aplica ao primeiro que aparece. Se ele fosse meu único interlocutor, eu só teria tido obrigações! Mas não vivo num mundo onde só há um "primeiro a chegar";

sempre há no mundo um terceiro: ele também é meu outro, meu próximo. Por conseguinte, importa-me saber qual dos dois passa à frente: um não é perseguidor do outro? Os homens, os incomparáveis, não devem eles ser comparados? Neste caso a justiça é, pois, anterior à assunção do destino do outro. Devo emitir juízo ali onde devia antes de tudo assumir responsabilidades. Ali está a origem do teorético, ali nasce a preocupação com a justiça que é fundamento do teorético. Mas é sempre a partir do Rosto, a partir da responsabilidade por outrem, que aparece a justiça, que comporta julgamento e comparação, comparação daquilo que, em princípio, é incomparável, pois cada ser é único; todo outrem é único. Nesta necessidade de se ocupar com a justiça aparece esta idéia de eqüidade, sobre a qual está fundada a idéia de objetividade. Há, em certo momento, necessidade de uma "pesagem", duma comparação, dum pensamento, e a filosofia seria, nesse sentido, a aparição da sabedoria a partir do âmago desta caridade inicial: ela seria - e não brinco com as palavras - a sabedoria desta caridade, sabedoria do amor.

- A experiência da morte de outrem e, num sentido, a morte própria, seriam estranhas à acolhida ética do próximo?

- O senhor coloca agora o problema: "Que há no Rosto?" Na minha análise, o Rosto não é absolutamente uma forma plástica como um retrato; a relação ao Rosto é, ao mesmo tempo, relação ao absolutamente fraco - ao que está absolutamente exposto, o que está nu e o que é despojado, é a relação com o despojamento e, por conseguinte, com o que está só e pode sofrer o supremo isolamento que se chama a morte; por isso, há sempre no Rosto de Outrem a morte e, assim, de certa maneira, incitação ao assassinato, tentação de ir até o fim, de negligenciar completamente a outrem - e, ao mesmo tempo, e esta é a coisa paradoxal, o Rosto é também o "Tu não matarás". Tu-não-matarás que também

se pode explicitar muito mais: é o fato de eu não poder deixar outrem morrer só, há como um apelo a mim; e, o senhor vê, e isto me parece importante, a relação com outrem não é simétrica, não é absolutamente como em Martin Buber, quando digo Tu a um Eu (Je) a um eu (moi), teria também, de acordo com Buber, este eu diante de mim como aquele que me diz Tu. Haveria, portanto, uma relação recíproca. Segundo minha análise, ao invés disso, na relação ao Rosto, o que se afirma é a assimetria: no começo, pouco me importa o que Outrem é em relação a mim, isto é problema dele; para mim, ele é antes de tudo aquele por quem eu sou responsável.

- *Será que o carrasco tem Rosto?*

- O senhor coloca todo o problema do mal. Quando falo de Justiça, introduzo a idéia da luta com o mal, separo-me da idéia da não-resistência ao mal. Se a autodefesa causa problema, o "carrasco" é aquele que ameaça o próximo e, neste sentido, chama a violência e já não tem Rosto. Porém, minha idéia central é a que eu chamava "assimetria da intersubjetividade": a situação excepcional do Eu. Sempre lembro, a este propósito, Dostoievski; um de seus personagens diz: "somos todos culpados de tudo e de todos, e eu mais que todos os outros". Mas a esta idéia - sem a contradizer - acrescento logo o cuidado com o terceiro e, por conseguinte, a justiça. Aqui se abre, portanto, toda a problemática do carrasco: a partir da justiça e da defesa do outro homem, meu próximo, e não, em absoluto, a partir da ameaça que me atinge. Se não houvesse ordem de justiça, não haveria limite para minha responsabilidade. Há uma certa medida da violência necessária a partir da justiça; mas, se falamos de justiça, é necessário admitir juízes, é necessário admitir instituições com o Estado; viver num mundo de cidadãos, e não só na ordem do face-a-face. Mas, em contrapartida, é a partir da relação com o Rosto ou de mim diante de outrem que se pode falar da legitimidade do Estado ou de sua

não-legitimidade. Um Estado em que a relação interpessoal é impossível, em que ela é por antecipação dirigida pelo determinismo próprio do Estado, é um Estado totalitário. Há, pois, limite para o Estado. Quando, como na visão de Hobbes, o Estado sai, não da limitação da caridade, mas da limitação da violência, não se pode fixar limite ao Estado.

- *E, pois, o Estado sempre aceitação duma ordem de violência?*

- Há no Estado uma parte de violência que, todavia, pode comportar a justiça. Isto não quer dizer que não é necessário evitá-la, à medida do possível; tudo o que a substitui na vida entre os Estados, tudo o que se pode deixar para a negociação, para a palavra, é absolutamente essencial, mas não se pode dizer que não haja nenhuma violência que seja legítima.

- *Será que uma palavra como a palavra profética iria contra o Estado?*

- E uma palavra extremamente ousada, audaciosa, porquanto o profeta fala sempre diante do rei; o profeta não está na clandestinidade, não prepara uma revelação subterrânea. Na Bíblia - isto é surpreendente - o rei aceita esta oposição direta, rei singular este! Há violências que Isaías e Jeremias sofrem. Não esqueçamos a existência permanente dos falsos profetas, que bajulam os reis. Só o verdadeiro profeta se dirige sem complacência ao rei e ao povo, e lhes lembra a ética. Certamente, não há no Antigo Testamento denúncia do Estado como tal. Há protesto contra a pura e simples assimilação do Estado à política do mundo... O que choca Samuel, quando se lhe pede um rei para Israel, é o fato de se desejar ter um rei como *todas as nações*! No Deuteronômio há uma doutrina do poder real, o Estado é previsto como conforme à Lei. A idéia de um Estado ético é bíblica.

- *Seria isto um mal menor?*

- Não, é a sabedoria das nações. O outro lhe concerne, mesmo quando um terceiro lhe faz mal e, por conseguinte, o senhor está aí diante da mesma necessidade da justiça e de certa violência. O terceiro não está aí por acidente. Em certo sentido, todos os outros estão presentes no rosto de outrem. Se fôssemos dois no mundo, não haveria problema: é outrem que passa à frente de mim. E, em certa medida - que Deus me preserve de ser reduzido como a uma regra de uso diário - eu sou responsável por outrem, mesmo quando me aborrece, inclusive quando me persegue. Há nas Lamentações de Jeremias - já que hoje falei bastante, de profetas - este texto, não muito longo, que diz: "Oferecendo minha face a quem bate"... Mas eu sou responsável pela perseguição dos próximos. Se pertenço a um povo, este povo e meus parentes são também meus próximos. Eles têm direito à defesa como aqueles que não são meus parentes.

- *O senhor falava da assimetria que difere da relação de reciprocidade de Buber...*

- Como cidadãos, somos recíprocos, mas é uma estrutura mais complexa que o face-a-face.

- *Sim, mas no domínio inicial, inter-humano, não se correria o risco de a dimensão da doçura estar ausente numa relação em que não houvesse reciprocidade? Seriam a justiça e a doçura dimensões estranhas uma à outra?*

- Elas são bem próximas. Tentei fazer esta dedução: a própria justiça nasce da caridade. Podem parecer estranhas, quando apresentadas como etapas sucessivas; na realidade, são inseparáveis e simultâneas, salvo se estivermos numa ilha deserta, sem humanidade, sem terceiro.

- Não se poderia pensar que a experiência da justiça supõe a experiência do amor que se compadece com o sofrimento do outro? Schopenhauer identificava o amor com a compaixão e fazia da justiça um momento do amor. Qual é seu pensamento a este respeito?

- Com certeza. Só que, para mim, o sofrimento da compaixão, o sofrer porque o outro sofre, não é mais que um momento de uma relação muito mais complexa e, ao mesmo tempo, mais inteira, da responsabilidade por outrem. Na realidade, sou responsável por outrem, mesmo quando pratica crimes, mesmo quando outros homens cometem crimes. Isto é para mim o essencial da consciência judaica. Mas penso, também, que é o essencial da consciência humana: todos os homens são responsáveis uns pelos outros, "e eu mais que todo mundo". Uma das coisas mais importantes para mim é esta assimetria e esta fórmula: todos os homens são responsáveis uns pelos outros, e eu mais do que todo o mundo. Como se vê, é a fórmula de Dostoievski que cito de novo.

- E a relação entre a justiça e o amor?

- A justiça brota do amor. Isto não quer absolutamente dizer que o rigor da justiça não se possa voltar contra o amor, entendido a partir da responsabilidade. A política, abandonada a si mesma, tem um determinismo próprio. O amor deve sempre vigiar a justiça. Na teologia judaica - não sou orientado explicitamente por essa teologia - Deus é Deus da justiça, mas seu atributo principal é a misericórdia. Na linguagem talmúdica, Deus sempre se chama *Rachmana,* o Misericordioso: todo este tema é estudado na exegese rabínica. Por que há dois relatos da criação? Porque o Eterno - chamado *Elohim* no primeiro relato - quis primeiro - é claro, tudo isto não é mais que apólogo - criar um mundo sobre o único apoio da justiça. Não teria ficado em pé. O segundo

relato, onde o Tetragrama aparece, atesta a intervenção da misericórdia.

- *O amor é, pois, originário?...*

- O amor é originário, mas, de maneira alguma, estou a falar teologicamente; faço pouco uso do termo amor, é uma palavra gasta e ambígua; aliás, há nele uma severidade: este amor é comandado. No meu último livro, cujo título é *De Dieu qui vient à l'idée,* há uma tentativa (fora de toda teologia) de indagar em que momento se escuta a palavra de Deus. Ela está inscrita no Rosto de Outrem, no encontro de Outrem; dupla expressão de fraqueza e de exigência. E isto palavra de Deus? Palavra que me exige como responsável pelo Outro; e há ali uma eleição, porque esta responsabilidade é incessível. Uma responsabilidade em que se cede a alguém não é mais responsabilidade. Eu me substituo a qualquer homem e ninguém pode substituir-se a mim, e nesse sentido sou eleito. Pensemos de novo na minha citação de Dostoievski. Sempre pensei que a eleição não é, em absoluto, um privilégio; é a característica fundamental da pessoa humana, enquanto moralmente responsável. A responsabilidade é uma individuação, um princípio de individuação. Sobre o famoso problema, "é o homem individuado pela matéria, individuado pela forma?", sustento a individuação pela responsabilidade por outrem. Isto não deixa de ser duro; todo o lado consolador desta ética deixo-o para a religião.

- *A doçura pertenceria à religião?*

- O que falta à responsabilidade como princípio de individuação humana é, talvez, que Deus ajuda a ser responsável; a doçura é isto. Mas para merecer a ajuda de Deus, é necessário querer fazer o que se impõe fazer sem sua ajuda. Não entro teologicamente nesta questão. Descrevo a ética, é o humano, enquanto humano. Penso que a ética não é uma

invenção da raça branca, da humanidade que leu os autores gregos nas escolas e que seguiu certa evolução. O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro. Não creio que haja uma humanidade que possa recusar este ideal, mesmo que se deva declará-lo ideal de santidade. Não digo que o homem é um santo, digo que é aquele que compreendeu que a santidade era incontestável. E o começo da filosofia, é o racional, é o inteligível. Dizendo isto, parece que nos afastamos da realidade. Mas esquecemos nossa relação aos *livros* - isto é, à linguagem inspirada - que só falam disso. O livro dos livros, e toda a literatura que, talvez, não seja senão pressentimento ou lembrança da Bíblia. Somos facilmente levados a presumir, em nossos livros, o puro livresco e a hipocrisia do livresco, esquecendo a profundidade de nossa relação ao livro. Há livros em toda humanidade, não seriam mais que livros antes dos livros: linguagem inspirada dos provérbios, das fábulas e do próprio folclore. O ser humano não só está no mundo, não é só um *in-der-Welt-Sein,* mas também *zum-Buch-Sein** em relação à Palavra inspirada, ambiência tão importante para nosso existir quanto as ruas, as casas e as vestes. Interpreta-se erroneamente o livro como puro *Zuhandenes,* como o que se oferece à mão, como um manual. Minha relação com o livro não é absolutamente de puro uso, não tem a mesma significação que aquela que mantenho com o martelo ou o telefone.

- *Sobre esta relação entre a filosofia e a religião, não crê que na origem do filosofar há uma intuição do ser que estaria próxima da religião?*

- Eu diria, com efeito - na medida em que afirmo que a relação com outrem é o começo do inteligível - que não posso

descrever a relação a Deus sem falar daquilo que me empenha com respeito a outrem. Cito sempre, quando falo a um cristão, Mateus 25: a relação a Deus é aí apresentada como relação ao outro homem. Não é metáfora: em outrem, há presença real de Deus. Na minha relação a outrem, escuto a Palavra de Deus. Não é metáfora, não é só extremamente importante, é verdadeiro ao pé da letra. Não digo que outrem é Deus, mas que, em seu Rosto, entendo a Palavra de Deus.

- É um *mediador entre Deus e nós?*

- Ah! não, absolutamente não, isto não é mediação - é o modo segundo o qual a palavra de Deus repercute.

- *Não haveria diferença?*

- Não, escute, aí fazemos teologia!

- *Qual seria a relação entre o Outro e Outrem?*

- Para mim, Outrem é o outro homem. Querem que se faça um pouco de teologia? No Antigo Testamento, como se sabe, Deus desce também na direção do homem. Deus, o Pai, desce, por exemplo, em Gênesis 9,5.15, em Números II, 17, no Êxodo 19,18. Não há aí separação entre o Pai e a Palavra; é sob forma de palavra, sob forma de ordem ética ou de ordem de amar que se faz a descida de Deus. É no Rosto do Outro que vem o mandamento que interrompe a marcha do mundo. Por que me sentiria eu responsável em presença do Rosto? Esta é a resposta de Caim, quando se lhe diz: "Onde está teu irmão?" ele responde: "Sou eu o guarda de meu irmão?" E isto o Rosto do Outro, tomado por uma imagem entre imagens e quando a Palavra de Deus que ele carrega fica desconhecida. Não se deve tomar a resposta de Caim como se ele zombasse de Deus, ou como se respondesse à maneira de uma criança: "Não sou eu, é o outro". A resposta de Caim é sincera. Em sua resposta só falta a ética; nela só há on-

tologia: eu sou eu e ele é ele. Somos seres ontologicamente separados.

- Nesta relação a Outrem, como o senhor tem dito, a consciência perde seu primeiro lugar...

- Sim, a subjetividade, enquanto responsável, é uma subjetividade que é diretamente comandada; de alguma forma, a heteronomia é, aqui, mais forte que a autonomia, ressalvado que esta heteronomia não é escravidão, não é subjugação. Como se certas relações puramente formais, quando se preenchem de conteúdo, pudessem ter um conteúdo mais forte que a necessidade formal que significam. A comandando B é uma fórmula da não-liberdade de B; mas se B é homem e A é Deus, a subordinação não é servidão, ao contrário, é apelo ao homem. Não se deve sempre formalizar: Nietzsche pensava que, se Deus existe, o eu é impossível. Isto pode ser muito convincente, se A comanda B, B não é mais autônomo, não tem mais subjetividade, mas quando, ao pensar, não se fica no formal, quando se pensa a partir de conteúdos, uma situação dita de heteronomia tem significação toda diferente. A consciência de responsabilidade de imediato obrigada, por certo, não está no nominativo, está antes no acusativo. Ela é "ordenada", e a palavra "ordenar" é muito boa em francês: quem se torna padre, é ordenado, mas na realidade recebe poderes. A palavra "ordenar", em francês, significa ao mesmo tempo ter recebido a ordem e ser consagrado. E neste sentido que posso dizer que a consciência, a subjetividade não tem mais, em sua relação ao outro, o primeiro lugar. Há aí, na minha maneira de ver, oposição à tendência de toda uma parte da filosofia contemporânea, que pretende ver no homem mera articulação ou simples momento dum sistema racional, ontológico, que não tem nada de humano; mesmo em Heidegger, o *Dasein* é, no final das contas, uma estrutura do ser em geral obrigada a sua faina de ser, "a sua gesta de ser", a seu acontecimento de ser. O

humano não é, até o fim, o sentido do ser; o homem é um ente que compreende o ser e, neste sentido, é sua manifestação e só assim ele interessa à filosofia. Da mesma forma, de certos pensamentos da pesquisa estruturalista derivam regras, formas puras, estruturas universais, conjuntos que têm uma legalidade tão fria como a legalidade matemática. Além do mais, isto comanda o humano. Há, em Merleau-Ponty, uma passagem muito bela em que ele analisa a maneira pela qual uma mão toca a outra. Uma mão toca a outra, a outra mão toca a primeira; a mão, por conseguinte, é tocada e toca o tocar, uma mão toca o tocar. Estrutura reflexiva: é como se o espaço se tocasse a si mesmo através do homem. O que agrada aqui talvez seja esta estrutura não humana - não humanista, não é verdade? - onde o homem não é mais que um momento. Na mesma desconfiança a respeito do humanismo, segundo a filosofia contemporânea, há uma luta com a noção de sujeito. Procura-se um princípio de inteligibilidade que não envolva mais o humano, que o sujeito evoque um princípio que não seja envolvido pelo cuidado com a destinação humana. Em compensação, quando digo que a consciência, na relação ao outro, perde seu primeiro lugar, não é naquele sentido; quero dizer, ao contrário, que na consciência assim pensada há o despertar para a humanidade. A humanidade da consciência não está absolutamente nos seus poderes mas na sua responsabilidade. Na passividade, no acolhimento, na obrigação a respeito de outrem: é o outro que é primeiro, e aí a questão da minha consciência soberana não é mais a primeira questão. Preconizo, é o título de um de meus livros, "o humanismo do outro homem".*

Última coisa, que me é preciosa, em toda esta prioridade da relação ao outro há ruptura com uma importante idéia tradicional da excelência da unidade, cuja relação já seria privação: a tradição plotiniana. Minha idéia consistiria em pensar a socialidade como independente da unidade "perdida".

- É daí que vem sua crítica da filosofia ocidental como egologia?

- Como egologia, sim. Se alguém ler as *Enéadas*, o Uno nem mesmo de si tem consciência; se tivesse consciência de si já seria múltiplo, com perda de perfeição. No conhecimento se é dois, mesmo quando se está só, mesmo quando se toma consciência de si, já há ruptura. As diversas relações que podem existir no homem e no ser sempre se julgam conforme sua proximidade ou seu distanciamento da unidade. Que é a relação? Que é o tempo? Uma decadência da unidade, uma decadência da eternidade. Há muitos teólogos, em todas as religiões, que dizem que a vida boa é coincidência com Deus; coincidência, quer dizer, o retorno à unidade. Mas é na insistência sobre a relação a outrem na responsabilidade por ele que se afirma a excelência própria da socialidade: em linguagem teológica, a proximidade de Deus, a sociedade com Deus.

- É a excelência da multiplicidade?

- E a excelência do múltiplo que, evidentemente, pode ser pensado como degradação do uno. Para citar ainda um versículo, o homem criado é abençoado por um "multiplicai-vos". Em termos éticos e religiosos: tu terás a quem amar, tu terás por quem existir, tu não podes ser só para ti. Ele os criou logo homem e mulher, "Homem e mulher ele os criou". Quando, a todo momento, para nós europeus, para mim e para os senhores o essencial é aproximar-se da unidade, o essencial é a fusão. Diz-se que o amor é fusão, que ele triunfa

na fusão. Diotime, no *Banquete* de Platão, diz que o amor como tal é um semideus, porque, precisamente, não é senão separação e desejo do outro.

- Nesta perspectiva, qual seria, em seu parecer, a diferença entre Eros e Ágape?

- Eu, absolutamente, não sou freudiano, por conseguinte, não penso que Ágape vem do Eros. Porém, não nego que a sexualidade também seja um importante problema filosófico; o sentido da divisão do humano em homem e mulher não se reduz a um problema biológico. Outrora, eu pensava que a alteridade começa no feminino. E, efetivamente, uma alteridade muito estranha: a mulher não é nem o contraditório nem o contrário do homem, nem como as outras diferenças. Não é como a oposição da luz e das trevas. Distinção que não é contingente, e é preciso procurar o lugar disto em relação ao amor. Sobre isto não lhes posso dizer mais agora; penso, em todo caso, que o Eros não é absolutamente o Ágape, que o Ágape não é um derivado nem a extinção do amor-Eros. Antes do Eros, houve Rosto; o próprio Eros só é possível entre Rostos. O problema do Eros é filosófico e concerne à alteridade. Há trinta anos, escrevi um livro que se intitula *Le Temps et l'Autre* - onde eu pensava que o feminino era a própria alteridade; não o renego, mas nunca fui freudiano. Em *Totalité et Infini,* há um capítulo sobre o Eros, que o descreve como o amor que se torna gozo, ao passo que do Ágape tenho uma visão grave a partir da responsabilidade por outrem.

- O senhor diz que "a responsabilidade pelo outro vem de aquém de minha liberdade". É a problemática do despertar-redespertar. Despertar-se é descobrir-se responsável pelo outro; é descobrir-se sempre-em-dívida, aquém mesmo da liberdade. Despertar-se e responder: é a mesma coisa? Descobrir-se-em-dívida: é isto já responder? Ou, entre o "se descobrir" e o "respon-

der", não há aí a liberdade? (possibilidade da má-fé, da não-resposta).

- O que é importante é que a relação a outrem seja o despertar e o desembriagamento; que o despertar seja obrigação. O senhor me diz: não é esta obrigação precedida por livre decisão? O que me importa está na responsabilidade por outrem como um engajamento mais antigo que toda deliberação memorável constitutiva do humano. E evidente que há no homem a possibilidade de não despertar para o outro; há a possibilidade do mal. O mal é a ordem do ser simplesmente - e, ao contrário, ir na direção do outro é a abertura do humano no ser, um "outramente que ser". Não tenho em absoluto a certeza de que o "outramente que ser" tenha triunfo assegurado; pode haver períodos em que o humano se extingue completamente, mas o ideal de santidade é o que a humanidade introduziu no ser. Ideal de santidade contrário às leis do ser. Ações e reações recíprocas, compensação de forças desdobradas, restabelecimento do equilíbrio, sejam quais forem as guerras, sejam quais forem as "crueldades" que esta linguagem indiferente que se toma por justiça abriga, é a lei do ser. Sem doença, sem exceção, sem desordem, é a ordem do ser. Não tenho nenhuma ilusão, a maior parte do tempo isto se passa assim e ameaça retornar. A humanidade alcança a amizade, mesmo quando isto parece interromper-se, mas também constrói uma ordem política onde o determinismo do ser pode retornar. Não tenho qualquer ilusão sobre isto e não tenho filosofia otimista sobre o fim da história. As religiões, talvez, saibam mais sobre isto. Mas o humano consiste em agir, sem deixar-se guiar por estas possibilidades ameaçadoras. É o despertar para o humano. E, na história, houve justos e santos.

- Seria o ser também a inércia, o fato de não responder, de não despertar para outrem?

- A inércia é, certamente, a grande lei do ser; mas é aí que o humano surge e a pode desconcertar. Por muito tempo? Por um momento? O humano é um escândalo no ser, uma "doença" do ser para os realistas, mas não o mal.

- A loucura da cruz?

- Sim, certamente, se o senhor deseja, isto coincide com a idéia que acabo de expressar, e há idéias equivalentes no pensamento judeu, há a própria história do povo judeu. Esta idéia da crise do ser descreve para mim alguma coisa que é especificamente humana e por certo corresponde a seus instantes proféticos. Na própria estrutura da profecia abre-se uma temporalidade que rompe com o "rigor" do ser, com a eternidade compreendida como presença que não passa.

- É a abertura do tempo?

- Sim, há o tempo que podemos compreender a partir da presença e do presente, e onde o passado não é senão um presente retido e o futuro um presente por-vir. A re-presentação seria a modalidade fundamental da vida mental. Mas, a partir da relação ética a outrem, entrevejo uma temporalidade em que as dimensões do passado e do futuro têm uma significação própria. Na minha responsabilidade por outrem, o passado de outrem, que nunca foi meu presente, "me diz respeito", não é para mim uma re-presentação . O passado de outrem e, de algum modo, a história da humanidade, da qual jamais participei, à qual jamais estive presente, é meu passado. Quanto ao futuro - não é minha antecipação de um presente que me espera já todo pronto e semelhante à ordem imperturbável do ser, "como se ele já tivesse chegado", como se a temporalidade fosse uma sincronia. O futuro é o tempo da pro-fecia, que também é um imperativo, uma ordem mo-

ral, mensagem de uma inspiração. Tentei apresentar o essencial dessas idéias num estudo que aparecerá proximamente: um futuro que não é simples por-vir. O infinito do tempo não me apavora, penso que é o próprio movimento do a-Deus e que o tempo é melhor que a eternidade, que é uma exasperação do "presente", uma idealização do presente...

- O senhor vê em Heidegger um continuador da filosofia ocidental, que mantém o primado do Mesmo sobre o Outro...

- Heidegger é, para mim, o maior filósofo do século, talvez um dos maiores do milênio; mas, sofro por isso, porque jamais posso esquecer o que ele era em 1933, mesmo que o tenha sido só por um período curto. O que admiro em sua obra é *Sein und Zeit.* E um ápice da fenomenologia. As análises são geniais. Quanto ao último Heidegger, conheço-o muito menos. O que me causa algum espanto é também o desenvolvimento de um discurso onde o humano se torna articulação de uma inteligibilidade anônima ou neutra, à qual está subordinada a revelação de Deus. No *Çeviert* há deuses no plural.

- A partir da diferença ontológica que Heidegger estabelece entre o ente e o ser, não se poderia pensar que o ser heideggeriano corresponderia, em certa medida, ao "outramente que ser"?

- Não, não o creio. Aliás, outramente que ser não é "alguma coisa". E a relação a outrem, a relação ética. A relação ética, em Heidegger, o *Miteinandersein,* ser-com-outrem, não passa de um momento de nossa presença ao mundo. Ela não tem o lugar central. *Mit* é sempre estar ao lado de... não é o acesso ao Rosto, é *zusammensein,* talvez *zusammenmarschieren.**

- *É um momento, é verdade, mas não se poderia dizer também que é, ao mesmo tempo, uma estrutura essencial do* Dasein?

- Sim, por certo, mas sempre soubemos que o homem é um animal social. Este não é, absolutamente, o sentido que eu procuro. Diz-se que na minha maneira de ver - dirige-se a mim, muitas vezes, esta censura - há uma subestima do mundo. Em Heidegger, isto é muito importante. Nos *Feldwege,* há uma árvore; ali não se encontram homens.

- *E uma estrutura ou um momento como a* Fürsorge, *a assistência a outrem?*

- Sim, mas não creio que ele pensa que dar, alimentar quem tem fome e vestir quem está nu seja o sentido do ser ou esteja acima da tarefa de ser.

- *É uma questão que fica aberta...*

-Sim, ela fica aberta. Podem ter certeza: não sou ridículo, não poderia desconhecer a grandeza especulativa de Heidegger. Mas os acentos, em sua análise, estão alhures. Repito, são análises geniais. Mas o que significa, na sua teoria da *Befindlichkeit,** o medo por outrem? E para mim um momento essencial: penso até que temer a Deus significa, antes de tudo, ter medo por outrem. O medo por outrem não entra na análise heideggeriana da *Befindlichkeit,* porque nesta teoria - muito admirável da dupla intencionalidade - toda emoção, todo medo é finalmente emoção por si, medo por si, medo do cão mas angústia *por* si. E o temor pelo outro?...

Evidentemente, pode-se interpretá-lo como o temor por si, sob pretexto de que, temendo pelo outro, posso temer estar na mesma situação que outrem. Mas isto não é exatamente o temor pelo outro: a mãe que teme pela criança, ou mesmo, cada um dentre nós que teme pelo amigo, teme pelo outro.

(Mas todo outro homem é amigo, compreende?) Como, por acaso, no capítulo 19 do Levítico, alguns versículos que terminam por: "E tu temerás a Deus" dizem respeito às proibições de má ação em relação ao outro homem. Pi teoria da *Befindlichkeit* não é muito curta aqui?

- O senhor pensa que Heidegger faria uma espécie de sacralização do mundo, e que o pensamento dele representa uma culminação do paganismo?

- Ele tem, em todo caso, um sentido bem pronunciado por tudo que faz paisagem; não de paisagem artística, mas do lugar onde o homem está enraizado. Não é absolutamente uma filosofia de emigrado! Diria até que não é uma filosofia de emigrante. - Para mim, ser migrante não é ser nômade. Não há nada mais enraizado do que um nômade. Mas quem emigra é integralmente homem, a migração do homem não destrói, não demole o sentido do ser.

- O senhor pensa que se trata, em Heidegger, de um enraizamento geográfico? Lendo, por exemplo, seu texto em Difficile Liberté *sobre Heidegger e Qagarin, tem-se a impressão de que o enraizamento em Heidegger, assim como o interpreta, é um enraizamento local, sobre um espaço geográfico. Trata-se disto, ou poderia tratar-se antes de* um *enraizamento no mundo?*

- Não, mas o humano é vivido, é descrito sempre na mesma paisagem. Quando se esteve um pouco na lua, volta-se, com certeza, para o mundo como sua aldeia. Mas Heidegger disse que não se pode viver no espaço geométrico.

Gagarin não se instalou no espaço geométrico, porque retornou para a Terra, mas o espaço geométrico pôde ser seu lugar e o lugar de sua atividade profissional.

- Será que o mundo em Heidegger é efetivamente outra coisa que o mundo terrestre, que a identificação com uma paisagem?

- Diz-se que era violento meu artigo sobre Gagarin e Heidegger. Há, em Heidegger, textos sobre o lugar do homem na Europa Central. Para ele é central a Europa e o Ocidente alemão. Há toda uma geopolítica em Heidegger.

- Qual é a influência de Rosenzweig em seu pensamento?

- É sua crítica da totalidade, sua crítica de Hegel, que me deu a maior contribuição, e tenho sido muito sensível à idéia de que a inteligibilidade inicial - é a grande idéia de Rosenzweig- é a conjuntura Criação, Revelação, Redenção. Não são noções tardias e derivadas - pouco importa em que momento elas aparecem na história - mas a fonte de todo sentido. Eu o repeti no prefácio que redigi para o livro do Stephane Moses sobre Rosenzweig. Na obra de Rosenzweig, os momentos abstratos do tempo - passado, presente, futuro - são desformalizados; já não se trata do tempo, forma vazia em que há três dimensões formais. O passado é a Criação. Como se Rosenzweig dissesse: para pensar concretamente o passado, é preciso pensar a Criação. Ou o futuro, é a Redenção; o presente, é a Revelação. O que retenho não é absolutamente esta segunda ou terceira identificação, mas esta idéia muito precoce de que certas noções formais só são plenamente inteligíveis num acontecimento concreto, que parece ainda mais irracional do que elas, mas onde elas são verdadeiramente pensadas. Esta, certamente, também é uma das idéias trazidas pela fenomenologia husserliana que Rosenzweig não conheceu.

- E sobre a influência de Buber e Marcel?

- Li Buber muito tarde, e Marcel também, mas tenho dito, num pequeno artigo que aparecerá proximamente, que aquele que andou sobre o terreno de Buber deve obrigação de fidelidade a Buber, mesmo que não soubesse onde se achava. É como se o senhor fosse atravessar a fronteira, sem o saber, deve obediência ao país onde se encontra. É Buber que identificou esse terreno, viu o tema de Outrem, o *Du,* o Tu. Marcel, igualmente, me é próximo: mas acho que, no final das contas, em Marcel, o diálogo é ultrapassado pela ontologia. Há, em Marcel, a preocupação de prolongar a ontologia tradicional: Deus é o Ser. A idéia de que Deus é outramente que ser, além do ser, como diz Marion-viu o livro de Marion: *Dieu sans l'Etre*? - devia assustá-lo.

- Diversas tentativas foram feitas, notadamente na América Latina, visando a estabelecer uma síntese de sua filosofia e do marxismo. Que pensa disso?

- Conheci Dussel, que, em outros tempos, me citava muito, e que, agora, está muito mais próximo do pensamento político, até geopolítico. Além disso, conheci um grupo sul-americano muito simpático que elabora uma "filosofia da libertação" - Scannone em particular. Tivemos, aqui, uma reunião, com Bernhard Cásper, meu amigo professor de Teologia em Friburgo, e com filósofos católicos da América do Sul. Existe lá uma tentativa interessante de voltar ao espírito popular sul-americano e, ainda, uma grande influência de Heidegger na maneira, no ritmo do desenvolvimento, na radicalidade do questionamento. Estou muito feliz, orgulhoso mesmo, quando encontro eco nesse grupo. É uma aprovação de fundo. Quer dizer que outros também viram "isso".

- Seu pensamento, que é um pensamento do amor, pode conciliar-se com uma filosofia da conquista, como é o marxismo?

- Não, no marxismo não há só a conquista; há o reconhecimento do outro. De certo, consiste em dizer: o outro, nós o podemos salvar se reclamar o que lhe é devido, por ele mesmo. O marxismo convida a humanidade a reclamar o que é do meu dever dar-lhe. E um pouco diferente da minha distinção radical entre mim e os outros, mas o marxismo não pode ser condenado por isso. Não porque ele tivesse tido grande êxito, mas porque tomou o Outro a sério.

- Como ideologia política, o marxismo é, apesar de tudo, uma filosofia do poder que prega a conquista do poder pela violência.

- E o caso de todas as ideologias políticas... Mas, em princípio, aqueles que pregam o marxismo esperavam tornar o poder político inútil. Esta é a idéia de algumas frases mais sublimes, quando Lenine dizia, por exemplo, que virá o dia em que a cozinheira poderá dirigir o Estado. Isto não quer absolutamente dizer que ela dirigirá o Estado, mas que o problema político não se colocará mais nos termos de hoje. Há aí um messianismo. Quanto ao que se tornou na prática... Para mim, uma das grandes decepções da história do século XX foi o fato de um movimento como aquele ter originado o stalinismo. E a finitude!

- Já no século XIX houve esta fissura entre o socialismo anarquista e o socialismo marxista...

- Com certeza. Mas a degenerescência da generosidade em stalinismo é infinitamente mais grave.

- ... *No marxismo moderno desapareceu a idéia do definhamento, que era cara ao marxismo inicial...*

-Talvez, mas naquilo que digo da relação ao outro, há lugar para um Estado justo. Foi sobre esse tema que nosso diálogo começou.

- *Pensa que esse Estado poderia existir?*

- Sim, é possível um acordo entre ética e Estado. O Estado justo sairá dos justos e dos santos, antes que da propaganda e da pregação.

- *Este amor poderia tornar não necessária a própria existência do Estado, como diz Aristóteles no* Tratado da Amizade.

- Eu penso, antes, como disse no começo, que a caridade é impossível sem a justiça, e que a justiça se deforma sem a caridade.

A CONSCIÊNCIA NÃO-INTENCIONAL

I. O MÉTODO

O sentido de um itinerário filosófico varia para aquele que o percorre de acordo com o momento ou o lugar em que tenta justificá-lo. É somente a partir de fora que se pode abarcar e julgar o seu percurso. Ao próprio pesquisador não resta senão o recurso de descrever os temas que o preocupam no momento preciso em que procura situar-se.

E Husserl, sem dúvida, que está na origem dos meus escritos. E a ele que devo o conceito de intencionalidade que anima a consciência e, sobretudo, a idéia dos *horizontes de sentido* que se esbatem, quando o pensamento é absorvido no *pensado,* o qual sempre tem a significação do ser. *Horizontes de sentido* que a análise, dita intencional, reencontra, quando se inclina sobre o *pensamento* que "esqueceu", na reflexão, e faz reviver estes horizontes do *ente* e do *ser.* Devo antes de tudo a Husserl - mas também a Heidegger - os princípios de tais análises, os exemplos e os modelos que me ensinaram como reencontrar estes horizontes e como é preciso procurá-los. É aí que está, para mim, a contribuição essencial da fenomenologia, à qual se acresce o grande princípio do qual tudo depende: o pensado - objeto, tema, sentido - faz apelo ao pensamento que o pensa, mas determina também a articulação subjetiva do seu aparecer: o ser determina seus fenômenos.

Tudo isso fixa um novo modo da concretude. Para a fenomenologia, esta concretude engloba e suporta as abs-

2. FENOMENOLOGIA E SABER

DO UNO AO OUTRO
TRANSCENDÊNCIA E TEMPO

1. O UNO E A INTELIGIBILIDADE

2. A INTELIGIBILIDADE DO RETORNO E O TEMPO COMO PRIVAÇÃO

3. O PENSAMENTO COMO INTENCIONALIDADE

4. A INTENCIONALIDADE E A MÁ CONSCIÊNCIA[4]

5. O ROSTO E A MORTE DE OUTREM

6. A ÉTICA OU O SENTIDO DO SER

No natural do ser-ao-qual-importa-seu-próprio-ser, em relação ao qual todas as coisas – e mesmo o outro homem – parecem tomar sentido, a essencial natureza se coloca em questão. Reviravolta a partir do rosto de outrem onde, no próprio âmago do fenômeno, na sua luz própria, significa um excedente de significância que se poderia designar por glória. Ela me suplica, me reclama, me convoca. Não se deveria chamar palavra de Deus esta súplica ou esta interpelação ou esta convocação à responsabilidade? Não é precisamente nesta convocação que Deus vem à idéia, antes que na tematização do pensável, antes mesmo que num convite qualquer ao diálogo? Esta convocação à responsabilidade não rompe as formas da generalidade nas quais meu saber, meu conhecimento do outro homem mo re-presenta como semelhante, para me designar, no rosto de outrem, como responsável sem esquivança possível e, assim, como o único e o eleito?

A orientação da consciência sobre o ser na sua perseverança ontológica ou no seu ser-para-a-morte, em que a consciência está segura de ir ao extremo – tudo isto é interrompido frente ao rosto do outro homem. E, talvez, este além do ser e da morte que significa a palavra glória, à qual recorri ao falar do rosto.

O humano por detrás da perseverança no ser! Por detrás da afirmação do ser que persiste analiticamente – ou animalmente – no seu ser e em que o vigor ideal da identidade que se identifica, se afirma e se consolida na vida dos indivíduos humanos e na sua luta pela existência vital, consciente ou inconsciente e racional – a maravilha do eu reivindicado no rosto do próximo – ou a maravilha do eu desembaraçado de si e temendo por outrem – é também como a suspensão – como a *epoché* – do eterno e irreversível retorno do idêntico a si-mesmo e da intangibilidade de seu privilégio lógico e

DIACRONIA E REPRESENTAÇÃO*

plativo do psiquismo - seu ser-à-distância do contemplado - que se toma facilmente por modelo do des-inter-essamento. Mas intencionalidade indica também a aspiração, a finalidade e o desejo, um momento de egoísmo ou egotismo e, em todo caso, de egologia. Momento que anima, certamente, o que se chama "pulsões", por pouco que sejam distintas do fenômeno puramente kinético no objeto do físico. Neste sentido, a consciência, cujo próprio inconsciente seria um modo deficiente, permanece verdadeiramente o traço dominante de nossa interpretação do espírito. O *outro,* "intencionalmente" visado, investido e reunido pela apercepção do *eu penso,* vem, através do *pensado,* enquanto pensado - através do *noema* - preencher ou completar ou satisfazer a visada - ou o desejo ou a aspiração - do *eu penso* ou *sua noese. O* outro é, assim, presente ao eu. E este "ser-presente" ou esta *presença* ao eu do "eu penso" equivale a ser.

Presença ou ser que é também modalidade temporal. Mas ela significa concretamente uma ex-posição do outro ao eu e, assim, precisamente um *oferecer-se,* um *dar-se,* uma *Gegebenheit.* Doação da alteridade na presença, não só no sentido metafórico do termo, mas doação significando no horizonte concreto do *tomar,* já referida à tomada em mãos. Manu-tenção essencial, se se pode dizer, a presença do presente, como temporalidade, é promessa do apreensível, do sólido. O que é, provavelmente, a própria promoção da *coisa* e do "algo", da configuração do *ente* no ser, na presença. E este lineamento prototípico do conhecimento das coisas é o prévio das abstrações dos saberes idealizados do atendimento, como a fenomenologia da *Krisis* husserliana - mas já, em princípio, as *Recherches logiques* - no-lo fizeram conhecer.

As possibilidades técnicas do conhecer e do ver decidem, conseqüentemente, menos sobre a pretendida pureza teorética e sobre a pretensa serenidade contemplativa da verdade

e do tempo da pura presença e da pura representação. Estas possibilidades e estas tentações técnicas são seu horizonte. Seu desacordo com o des-inter-essamento pretenso da teoria é bem menor do que pensam os críticos da modernidade industrial denunciada como desvio e corrupção. Ver ou conhecer e tomar nas mãos estão ligados na estrutura da intencionalidade. Ela permanece a intriga do pensamento que se reconhece na consciência: a "manu-tenção" do presente sublinha sua imanência como a própria excelência deste pensamento.

Mas, então, a inteligibilidade e a inteligência, situadas no pensamento entendido como visão e conhecimento, e interpretadas a partir da intencionalidade, consistem em privilegiar, na própria temporalidade do pensamento, o presente em relação ao passado e ao futuro. Tratar-se-ia, para compreender a alteração da presença no passado e no futuro, de reduzir e reconduzir passado e futuro à presença, isto é, de os re-presentar. E, de forma semelhante, tratar-se-ia de entender toda alteridade que se reúne, que se acolhe e se sincroniza na presença ao interior do *eu penso* e que, assim, se assume na identidade do *Eu* - trata-se de entender esta alteridade assumida pelo pensamento do idêntico - como *sua* e, pelo próprio fato, de reconduzir seu *outro* ao *mesmo*. O outro faz-se o próprio do eu no saber que assegura a maravilha da imanência. A intencionalidade na visada e a tematização do ser - isto é, na presença - é tanto retorno como saída de si.

No pensamento entendido como visão, conhecimento e intencionalidade, a inteligibilidade significa, pois, a redução do Outro ao Mesmo, a sincronia como *ser* na sua reunião egológica. No *conhecido* exprime-se a unidade da apercepção transcendental do *cogito* ou do *eu penso* kantiano, a egologia da presença afirmada de Descartes a Husserl; e até Heidegger

onde, no parágrafo 9 de *Sein und Zeit,* o "a-ser" do *Dasein* é a fonte da *Jemeinigkeit** e, em conseqüência, do Eu.

O "ver-se entre humanos" - quer dizer, evidentemente, a linguagem - não remontaria, por sua vez, ao ver e, por conseqüência, a esta significância egológica da intencionalidade, a esta egologia da síntese, da reunião de toda alteridade em presença e à sincronia da representação? É assim que se entende mais freqüentemente a linguagem.

O saber e o ver recorrem, certamente, no falar, aos signos e se comunicam, nos signos verbais, a outrem - o que excederia a pura reunião egológica do significado em presença tematizada. E o problema permanece quanto ao motivo desta comunicação. Por que fazemos um relato ao outro? Porque temos alguma coisa a dizer. Mas por que este algo conhecido ou representado deve ser dito? E, contudo, o recurso aos signos não supõe necessariamente esta comunicação. Pode justificar-se pela necessidade em que o eu se encontra - na sua solitária síntese da apercepção - de se dar signos a si mesmo, antes de falar a quem quer que seja: na sua obra egológica de reunião do diverso na presença ou na representação, ele pode, para além da presença imediata, procurar a presença do que já é passado ou do que ainda não chegou e, conseqüentemente, recordá-los, prevê-los ou chamá-los por signos. Pode-se, assim, até escrever para si mesmo. Que não haja pensamento sem linguagem, sem recurso aos signos verbais, não quereria, em conseqüência, atestar nenhuma ruptura definitiva na ordem egológica da presença. Isto significaria apenas a necessidade de um discurso interior. O pensamento finito cinde-se para interrogar-se e responder-se, mas o fio se reata. O pensamento reflete

sobre si mesmo, interrompendo sua continuidade de apercepção sintética, mas procede ainda do mesmo "eu penso" ou a ele retorna. Ele pode até - nesta reunião - passar de um termo a outro termo aparentemente exclusivo do primeiro, mas a um termo que, por sua própria exclusão, seria anunciado e já recuperado. A dialética que rompe o eu acaba por uma síntese e por um sistema em que a ruptura não é mais vista. A dialética não é um diálogo com outrem ou, ao menos, fica "diálogo da alma consigo mesma, a proceder por questões e respostas". Platão definia precisamente assim o pensamento. Conforme a interpretação tradicional do discurso, que remonta a esta definição, o espírito, ao falar seu pensamento, continua uno e único, o mesmo na presença, sincronia apesar de seu ir e vir em que o eu podia opor-se a si.

Unidade e presença, que se mantêm na realidade empírica do falar inter-humano. O falar consistiria para cada interlocutor em entrar *no* pensamento do outro, em aí manter-se. Coincidência que é Razão e interioridade. Sujeitos pensantes, múltiplos pontos obscuros e empiricamente antagonistas, nos quais se faz claridade, quando se vêem, se falam e coincidem. A troca de idéias far-se-á presença ou representação na unidade de uma proposição ou narração que nomeia ou expõe um saber. Manter-se-ia numa só consciência, num *cogito* que permanece Razão. Razão universal e interioridade egológica.

A linguagem pode passar por discurso interior e ser sempre referida à reunião da alteridade em unidade da presença pelo *ego* do *eu penso* intencional. Mesmo que outrem entre nesta linguagem - porque pode nela entrar - esta referência à obra egológica da re-presentação não é interrompida por esta entrada, mesmo quando a presença, para além da representação realizada na memória e na imaginação, é assegurada pela investigação do historiador e do futurólogo, e que, numa humanidade cultural, a escritura reúne o pas-

sado e o futuro na presença do livro - coisa sob a encadernação - ou da biblioteca unida entre as tábuas dos armários. Eis a reunião de uma história na presença de uma coisa, reunião do ser do ente num ente! Momento capital da representação e da visão como essência do pensamento! E isto apesar de todo o tempo que poderá tomar a leitura do livro em que esta reunião - ou esta textura da presença - retornará à duração. E, sobretudo, apesar do passado que para ninguém tinha sido nem presente nem representado - passado imemorial ou an-árquico - e apesar do futuro inspirado que ninguém antecipa; passado e futuro que se põem a significar o tempo a partir da hermenêutica dos "versículos" do texto, sem referência cosmológica prévia à metáfora do fluxo, nem às imagens, ainda espaciais, do "aquém" e do "além".

O tempo teria, *assim,* feito valer sua intriga incompressível? Como tê-lo-á já feito valer em certos claros-escuros da fenomenologia do tempo, do qual Husserl nos deu o exemplo magistral, e onde a intencionalidade da re-tenção e da pro-tensão teria, por um lado, reduzido à re-presentação do presente vivo o tempo da consciência, entendido como consciência do tempo, isto é, ainda como representação da presença - do "ser dos entes" que ela significa - mas, por outro lado, em que o *reter* da re-tenção não difere do protender da pro-tensão a não ser pela compreensão do tempo já dado e pressuposto nesta constituição mesma, de um tempo escoando-se como fluxo. Metáfora viva da temporalidade emprestada ao *ente,* que é um líquido cujas partículas estão em movimento, movimento que já se realiza no tempo.

É preciso, por conseguinte, se perguntar se inclusive o discurso dito interior - que permanece assim egológico e à medida da representação, apesar de sua cisão em questões e respostas dirigidas pelo eu a si, e onde a associação de vários é possível, à condição que "uns entrem no pensamen-

to de outros" - se este discurso, apesar de suas cisões pretensamente interiores, já não repousa numa prévia socialidade com outrem, onde os interlocutores são distintos. É preciso se perguntar se esta socialidade efetiva, esquecida, não é pressuposta pela ruptura, mesmo que provisória, entre si e si, para que o diálogo interior mereça ainda a denominação de diálogo; socialidade irredutível à imanência da representação, socialidade outra que aquela que se reduziria ao saber que se pode adquirir de outrem, como se fosse objeto conhecido já portador da imanência de um eu fazendo a experiência do mundo. O diálogo interior não pressupõe, para além da *representação* de outrem, uma relação ao outro homem enquanto outro, e não uma relação direta ao *outro* já percebido como o *mesmo* pela razão de imediato universal?

É chegado o momento de perguntar se esta entrada de uns na representação de outros - se este acordo entre pensamentos, na sincronia do dado - é a única - original e última - racionalidade do pensamento e do discurso; se esta reunião do tempo em presença pela intencionalidade - e, assim, se a redução do tempo à essência (essance) do ser, sua redutibilidade à presença e à representação - é a intriga primordial do tempo; e se a manifestação da presença - se o aparecer - equivale à racionalidade. A linguagem é significativa (sensé) unicamente no seu *dito,* nas suas proposições ao indicativo, em toda parte ao menos latentes, no teorético dos julgamentos afirmados ou virtuais, puras comunicações de informações? No seu *dito* - em tudo o que pode ser escrito? A linguagem não é significativa (sensé) na socialidade do *dizer,* na responsabilidade por outrem, que comanda questões e respostas do dizer e pela "não presença" ou "apresentação" do interlocutor, que decide assim sobre a presença das coisas, segundo a simultaneidade profunda do universo dado? De mim a este interlocutor incide uma temporalidade outra que aquela que se deixa reunir em presença do *dito* e do *escrito,* temporalidade concreta neste "de-mim-

ao-outro", mas logo se coagulando em abstração do sincrônico na síntese do "eu penso" que o apreende tematicamente.

Será mister atribuir a esta apreensão tematizante e teorética, e à ordem que lhe é *noematicamente* correlativa - ordem da presença, do ser enquanto ser e da objetividade - uma prioridade incondicional na significação do sentido? É aí que o sentido nasce? Não deve o conhecimento se interrogar sobre si mesmo e sua justificação? E a justificação - no seu contexto semântico de direito e de justiça - não remonta, assim, à responsabilidade pelo outro - isto é, à proximidade do próximo - como domínio próprio da inteligibilidade ou da racionalidade original, onde, aquém de toda a explicação teorética, onde, no humano, o ser, até então justificado no seu desenvolvimento natural, enquanto ser, e aí se dando para o começo de toda racionalização, se põe bruscamente em questão em mim e anda em busca de um direito pré-inicial?

Tentei alhures mostrar que o julgamento do saber verdadeiro e o pensamento temático são convocados - ou inventados - a partir ou a propósito de certas exigências que dependem da significância ética de outrem, inscrita no seu rosto; exigências imperativas no rosto do outro que me é incomparável, que é único; certas exigências obrigam à concretude da justiça. Que a justiça se situe, assim, como fonte da objetividade do julgamento lógico e que tenha que suportar todo o plano do pensamento teorético não significa denunciar a racionalidade ou a estrutura do pensamento intencional, nem a sincronização do diverso que ela comporta nem a tematização do ser pelo pensamento sintético nem

a problemática da ontologia. Mas penso, também, que esta é uma racionalidade de uma ordem já derivada, que a responsabilidade por outrem significa uma temporalidade original e concreta e que a universalização da presença a pressupõe. Penso, também, que a socialidade em que a responsabilidade, que se faz concreta na justiça, chama e funda a objetividade da linguagem teorética que "reúne" a diacronia do tempo em presença e representação pelo relato e pela história e - *até certo ponto* - faz aquiescer ao que é justo *comparando* - em vista da própria justiça - no pensamento-saber, pessoas "incomparáveis e únicas"; compara-as como *entes,* isto é, como indivíduos de um gênero. Penso, também, que, nesta ordem derivada da racionalidade, devem concretamente aparecer instituições, tribunais e, assim, o Estado.

Mas, se não se trata, a partir desta análise, de denunciar como alienação a estrutura intencional do pensamento que mostra sua processão a partir da "proximidade do próximo" e da "responsabilidade por outrem"; importa, no entanto, insistir sobre esta processão. O Estado, as instituições e mesmo o tribunal que sustentam expõem-se essencialmente a um determinismo próprio - eventualmente inumano - da política. Conseqüentemente, é importante poder controlar este determinismo, remontando na direção de sua motivação na justiça e no inter-humano fundador. Acabamos de dar alguns passos nesta direção.

2. ALTERIDADE E DIACRONIA

Comecemos por nos perguntar se, para um eu, a alteridade do outro homem significa de imediato uma alteridade lógica: aquela da qual são marcadas, umas frente às outras, as partes num *todo* em que, de maneira puramente formal, uma, esta, é outra em relação àquela, e aquela, por isso mesmo, é outra em relação a esta; e onde, entre os homens

compreendidos nesta reciprocidade, a linguagem seria apenas troca recíproca de informações ou de anedotas, intencionalmente visadas e reunidas no enunciado de cada um dos participantes. Ou se, como estou inclinado a pensar, a alteridade do outro homem em relação ao eu é inicialmente - e, se ouso dizer, é "positivamente" - rosto do outro homem obrigando o eu, o qual de imediato - sem deliberação - responde por outrem. *De imediato,* isto é, responde "gratuitamente", sem se preocupar com reciprocidade. Gratuidade do *pelo outro,* resposta de responsabilidade que já dormita na saudação, no *bom dia,* no *até logo.* Linguagem anterior aos enunciados das proposições que comunicam informações e relatos. *Pelo outro* a responder pelo próximo, na proximidade do próximo; responsabilidade que significa - ou que comanda - precisamente o rosto na sua alteridade e na sua autoridade inextinguíveis e inassumíveis do *fazer face.* (A quem se faz face? De onde vem a autoridade? Questões a não se perder de vista!) Mas o *pelo-outro* no aproximar-se do rosto - pelo-outro mais antigo que a *consciência de* ... precede na sua obediência, todo *apreender* e permanece prévio à intencionalidade do eu-sujeito no seu ser-no-mundo, apresenta-se e se dá um mundo sintético e sincrônico. O *pelo-outro* surge no eu; mandamento ouvido por ele na sua própria obediência, como se a obediência fosse seu próprio acesso à escuta da prescrição, como se o eu obedecesse antes de ter escutado, como se a intriga da alteridade se tecesse antes do saber.

Mas eis que a simplicidade desta obediência primeira é perturbada pelo terceiro homem que surge ao lado do outro; o terceiro é igualmente próximo e incumbe, também ele, à responsabilidade do eu. Eis, a partir deste terceiro, a proximidade da pluralidade humana. Qual, nesta pluralidade, precede os outros? Eis a hora e o lugar do nascimento da questão; do pedido de justiça! Eis a obrigação de comparar os outros, únicos e incomparáveis; eis a hora do *saber* e,

conseqüentemente, da objetividade para além - ou aquém - da nudez do rosto; eis a hora da consciência e da intencionalidade. Objetividade que vem da justiça e nesta se funda e, assim, exigida *pelo outro* que, na alteridade do rosto, comanda o eu. Apelo à representação que não cessa de recobrir a nudez do rosto e de lhe conferir conteúdo e postura no mundo. Objetividade da justiça - e nisto rigorosa - ofuscando a alteridade do rosto que originalmente significa - ou comanda - fora do contexto do mundo e que não cessa, no seu enigma e ambigüidade, de eximir-se e de fazer exceção às formas plásticas da presença e da objetividade que, contudo, exige ao fazer apelo à justiça.

Exterioridade extra-ordinária do rosto. Extra-ordinária, porque a ordem é justiça: extra-ordinária ou absoluta no sentido etimológico deste adjetivo, enquanto sempre separável de toda relação e síntese, arrancando-se da própria justiça em que esta exterioridade entra. O absoluto - palavra abusiva - não poderia provavelmente tomar de forma concreta lugar e sentido senão na fenomenologia - ou na ruptura da fenomenologia - que o rosto de outrem requer.

Rosto de outrem que - *sob* todas as formas particulares da expressão em que outrem, já na pele do personagem, cumpre um papel - é *expressão pura,* extradição sem defesa, sem cobertura: retidão extrema, precisamente, do *em face de* ... que nesta nudez é exposição à morte: nudez, indigência, passividade e vulnerabilidade pura. Rosto como a própria *mortalidade* do outro homem.

Mas, através desta mortalidade, também, convocação e obrigação que concernem ao eu - que "me concernem" - um "fazer face" da autoridade, como se a morte invisível à qual se expõe o rosto do outro homem fosse, para o Eu que dele se aproxima, assunto de *sua* competência, pondo-o em causa antes de sua culpabilidade ou inocência ou, ao menos, na sua culpabilidade intencional. O Eu como refém do outro

homem chamado precisamente a responder por esta morte. Responsabilidade por outrem no eu, independentemente de todo engajamento assumido por este eu e de tudo o que teria sido acessível à sua iniciativa e liberdade; independentemente de tudo o que, em outrem, poderia "dizer respeito" ao eu. Mas eis que, através do rosto de outrem - através de sua mortalidade - tudo o que, em outrem, não me diz respeito "me diz respeito" ("me regarde"). Responsabilidade por outrem: rosto como a me significar o "não matarás" e, por conseguinte, também: "tu és responsável pela vida deste outro absolutamente outro", responsabilidade pelo único. Pelo único, quer dizer, pelo *amado,* o amor sendo a condição da própria possibilidade do único.

A condição - ou a in-condição - de refém acusa-se no Eu que se aproxima do próximo. Mas também sua *eleição,* a unicidade daquele que se não deixa substituir. Ele não é mais o "indivíduo num gênero" chamado *Eu,* nem "um caso particular" do "Eu em geral". É o Eu que fala na primeira pessoa, como aquele que Dostoïevski faz falar e diz: "Eu sou o mais culpado de todos"; na obrigação de um por qualquer um, o mais obrigado, o único. Aquele cuja obrigação para com outrem é também infinita; aquele que, sem se interrogar sobre a reciprocidade, sem levantar questões sobre outrem no aproximar-se do seu rosto, nunca está quite com o próximo.

"Relação" assim a-simétrica do eu ao outro, sem correlação noemática de qualquer presença tematizável. Despertar para o outro homem, que não é saber: precisamente aproximação ao outro homem - o primeiro vindo na sua *proximidade* do próximo - irredutível ao conhecimento, mesmo que a ele deva fazer apelo diante da pluralidade dos outros, através da justiça exigida. Pensamento que não é adequação ao outro, o qual foge à minha medida de eu, refratário, precisamente, em sua unicidade a toda medida,

mas não-in-diferença ao outro, amor que rompe o equilíbrio da alma igual. Questionamento em mim da posição natural do sujeito, da perseverança do eu - de sua perseverança de boa consciência - no seu ser, questionamento do seu *conatus essendi*, de sua insistência de ente. Eis a indiscreta - ou a "injusta" - presença talvez já mencionada na "Proposição de Anaximandro", tal como Heidegger a interpreta em *Holzwege:* questionamento desta "positividade" do *esse* na sua *presença* significando, bruscamente, invasão e usurpação! Heidegger não se confrontou aqui - apesar de tudo o que pensa ensinar sobre a prioridade do "pensamento do ser" - com a significância original da ética? A ofensa feita a outrem pela "boa consciência" de ser, já ofensa feita ao estrangeiro, à viúva, ao órfão que, no rosto de outrem, olham o eu .

3. TEMPO E SOCIALIDADE

Tentei fazer uma "fenomenologia" da socialidade, a partir do rosto do outro homem - a partir da proximidade - ouvindo, antes de toda mímica, na sua retidão de rosto, antes de toda expressão verbal, na sua mortalidade, do fundo desta fraqueza, uma voz que comanda: uma ordem, a mim significada, de não ficar indiferente a esta morte, de não deixar outrem morrer só; isto é, ordem de responder pela vida do outro homem, no risco de se fazer cúmplice dessa morte. O fazer-face de outrem, na sua retidão, significaria tanto a precariedade de outrem como a autoridade que falta à *alte-*

ridade simplesmente lógica que, contrapartida da identidade dos fatos e dos conceitos, distingue-os uns dos outros ou opõe reciprocamente as noções umas às outras pela contradição ou contrariedade. A alteridade de outrem é a ponta extrema do "tu não matarás" e, em mim, temor por tudo o que meu existir, apesar da inocência de suas intenções, corre o risco de cometer como violência e usurpação. Risco de ocupar - desde o *Da* do meu *Dasein* - o lugar do outro e, assim, no concreto, de exilá-lo, de jogá-lo na condição miserável de um "terceiro" ou "quarto" mundo, de levá-lo à morte. Assim viria às claras, neste temor pelo outro homem, uma responsabilidade ilimitada, aquela que jamais se quita, que não cessa no derradeiro momento do próximo - apesar da fórmula inexorável e realista do médico "condenando" um doente - mesmo que à responsabilidade só caiba responder - no impotente afrontamento com a morte de outrem - "eis-me aqui", ou, na vergonha de sobreviver, só caiba ruminar a lembrança de seus erros. Apesar de todas as denúncias, em nossa civilização, da ineficácia e da facilidade da "má consciência"! Responsabilidade que guarda, sem dúvida, o segredo da socialidade - cuja gratuidade total - mesmo que pareça vã - se chama amor do próximo - isto é, a própria possibilidade da unicidade do único (para além de sua particularidade de indivíduo num gênero). Amor sem concupiscência, mas tão irrefutável como a morte.

Socialidade inconfundível com qualquer deficiência ou privação que se teria produzido na unidade do Uno, em que a "perfeição" e a unidade da coincidência, caídas em separação, aspirariam à sua integridade. Do fundo da natural perseverança no ser do ente assegurado do seu *direito de ser* - ao ponto de lhe ignorar o conceito e o problema - do âmago da identidade logicamente indiscernível - porque em repouso sobre si mesma e dispensando todo signo distintivo que seria necessário à identificação - do fundo da identidade do Eu, precisamente, e contra esta perseverança de boa consciência,

e questionando esta identidade de repouso - emerge despertada pela linguagem insonora e imperativa que o rosto de outrem fala (sem ter a força coerciva do visível), a inquietude da responsabilidade para a qual não preciso me decidir nem identificar minha identidade de mim mesmo. Responsabilidade anterior à deliberação e à qual fui exposto e votado antes de ser votado a mim mesmo. Voto ou devoção?

4. PASSADO IMEMORIAL

Responsabilidade anterior a toda deliberação lógica que a decisão racional requer. Deliberação que já seria a redução do rosto de outrem à re-presentação, à objetividade do visível, à sua força coerciva que compete ao mundo. Anterioridade da responsabilidade que não é a de uma idéia a priori interpretada a partir da reminiscência, isto é, referida à percepção, à presença entrevista intemporal a partir da idealidade da idéia, a partir da eternidade da presença que não passa e cuja duração ou dia-cronia do tempo seria apenas a dissimulação ou a diminuição, a deformação ou a privação na consciência finita do homem.

Eis - na anterioridade ética da responsabilidade - pelo-outro, na sua prioridade sobre a deliberação - um passado irredutível a um presente que teria sido. Um passado sem referência à identidade ingenuamente - naturalmente - assegurada de seu direito à presença e onde tudo deveria ter começado. Eis-me, nesta responsabilidade, jogado para o que jamais veio de minha falta nem de minha ação, para o que jamais esteve em meu poder, nem em minha liberdade, para o que jamais foi minha presença e nunca me veio à memória. Significância ética nesta responsabilidade, sem o presente que se recorda de algum engajamento, nesta responsabilidade anárquica. Significância de um passado que me concerne, que "me diz respeito" ("me regarde"), que é "meu negócio" fora de toda reminiscência, de toda re-tenção,

de toda re-presentação, de toda referência ao presente rememorado. Significância a partir da responsabilidade pelo outro homem, do passado imemorial, vindo na heteronomia de uma ordem. Minha participação *não-intencional* na história da humanidade, no passado dos outros, que "me diz respeito". No fundo da concretude do tempo, que é o da minha responsabilidade por outrem, a diacronia do passado que não se reúne em representação.

A responsabilidade por outrem não equivale ao pensamento que remonta a uma idéia a priori, dado outrora ao "eu penso" e por este reencontrado. O *conatus essendi* natural do eu soberano é questionado pela morte ou mortalidade de outrem, na vigilância ética em que a soberania do Eu pode reconhecer-se "detestável" e seu "lugar ao sol" - "imagem e começo da usurpação de toda a terra". A responsabilidade por outrem, significada como ordem no rosto do próximo, não é, em mim, simples modalidade da "apercepção transcendental". A ordem me concerne sem que me seja possível remontar à presença temática do ente que seria a causa ou a vontade deste mandamento. Tenho-o dito: aqui, não se trata mesmo de receber uma ordem, percebendo-a primeiro, para, em seguida, a ela se sujeitar, numa decisão tomada após ter deliberado sobre a mesma. A submissão precede, nesta proximidade do rosto, à decisão racional de assumir a ordem que ele porta. Submissão cuja passividade não se assemelha à receptividade da operação intelectual que se processa em ato de assumir- em espontaneidade de acolhida e apreensão. Aqui, a estranheza absoluta da alteridade inassumível, refratária a sua assimilação à presença, estranha à apercepção do "eu penso", que sempre assume o que o atinge representando-o. Diacronia, sem paralelo, do passado. Submissão que precede o entendimento da ordem - o que atesta ou mede a autoridade infinita. E sem que o futuro já esteja dado no por-vir em que a apreensão da antecipação - ou da pro-

tensão - viesse ofuscar a dia-cronia do tempo que a autoridade do imperativo traz.

Passado que se articula - ou que "se pensa" - sem recorrer à memória, sem o retorno dos "presentes vividos"; passado que não é feito de re-presentações. Passado a significar a partir da responsabilidade irrecusável que incumbe ao eu, que precisamente lhe é significado como mandamento e sem, com isso, remeter ao engajamento que deveria ter assumido em algum presente esquecido. Passado na significação da obrigação inveterada e mais antiga que todo engajamento; passado que toma todo o seu sentido no imperativo que, à guisa de rosto de outrem, comanda o eu. Imperativo categórico: sem consideração - se assim se pode dizer - com qualquer decisão livremente tomada que viria "justificar" a responsabilidade; sem consideração com *alibi* algum. Passado imemorial, significado sem nunca ter sido presente, significado a partir da responsabilidade "pelo outro" e onde a obediência é o modo próprio da escuta do mandamento. Escuta do mandamento que não é, portanto, o apelo de algumas prévias disposições generosas, feito em favor do outro homem, disposições esquecidas ou secretas, pertencentes à constituição do *ego* e despertadas como um a priori pelo rosto de outrem. Entendimento do mandamento, enquanto já obediência, não é decisão que resulta da deliberação - mesmo dialética - que se abre no rosto de outrem onde a prescrição manteria sua necessidade de conclusão teorética. Mandamento cuja potência já não significaria uma força mais forte que a minha. O mandamento aqui não procederia precisamente da força. Ele vem - à guisa de rosto de outrem - enquanto renuncia à coerção, enquanto renuncia à sua força, e a qualquer oni-potência. Autoridade insubmissa ao determinismo do formal e das estruturas ontológicas, e onde a heteronomia não significa, inevitavelmente, servidão. A heteronomia da autoridade irrecusável - apesar das necessidades do ser e o imperturbável jogo que conduz - preocu-

pada com seu próprio ser. Esta é, precisamente, toda a novidade da ética, cuja desobediência e transgressão não refutam a autoridade e o bem e que, impotente mas soberana, retorna na má consciência. Esta não atesta um pensamento inacabado e visível na sua não-violência generosa, nem a imaturidade da razão infantil. Ela significaria - para além dos aportes da memória, da deliberação e da força violenta-a excepcional sonoridade que, na sua irredutibilidade, sugere a eventualidade duma palavra de Deus.

5. PURO FUTURO

Significância da autoridade, significando *após e apesar da minha morte:* significando ao Eu finito, ao Eu votado à morte uma ordem significativa (sensé) a significar além desta morte. Certamente, não qualquer promessa de ressurreição, mas uma obrigação que a morte não desfaz e um futuro que rompe o tempo sincronizável da re-presentação, que rompe o tempo oferecido à intencionalidade em que o *eu penso* conservaria a última palavra investindo o que se impõe a seus poderes de assumir.

Responsabilidade pelo outro até morrer pelo outro! Eis que a alteridade de outrem - estranha e próxima - afeta, através de minha responsabilidade de eu, o extremo presente que, para a identidade do meu *eu penso,* se reúne ainda, como toda minha duração, em presença ou em representação; mas que é, também, o fim de toda prestação egológica de sentido pelo pensamento intencional; fim ao qual, no meu "ser-para-a-morte", esta prestação já estaria votada e que se antecipa na indivisível imanência de seu existir consciente. Paroxismo desta proximidade do próximo, em que o rosto do outro homem-tinha-se portanto razão em não interpretá-lo como re-presentação - conserva sua maneira própria - imperativa - de significar um sentido ao eu mortal, para além do even-

tual esgotamento de sua *Sinngebung** egológica e a erosão antecipada de todo sentido procedente desta *Sinngebung.* Eis, em outrem, um sentido e uma obrigação que me obrigam para além de minha morte! Sentido original do futuro! Futurição dum futuro que não me chega como por-vir, como horizonte de minhas antecipações ou protensões. Não será mister, nesta significação *imperativa* do futuro que me concerne como não-indiferença ao outro homem, como minha responsabilidade pelo estranho - não será mister, nesta ruptura da ordem natural do ser, entender o que - impropriamente - se diz sobre-natural? Entender uma ordem que seria palavra de Deus, ou, mais exatamente ainda, a própria vinda de Deus à idéia e sua inserção no vocabulário - por onde "reconhecer" e nomear Deus em toda Revelação possível? Futurição do futuro - não como "prova da existência de Deus", mas como "queda de Deus sob o sentido". Singular intriga da duração do tempo - para além de sua significação como presença ou sua redutibilidade à presença como em Santo Agostinho - o tempo como o a-Deus da teologia!

A responsabilidade pelo outro homem, respondendo pela morte de outrem, vota-se à alteridade que não é mais da competência da representação. Esta maneira de ser votado - ou esta devoção - é tempo. Permanece relação ao outro, enquanto outro, e não redução do outro ao mesmo. E transcendência. A finitude do tempo que o "ser-para-a-morte" de *Sein und Zeit* delineia, onde - apesar de todas as renovações da filosofia tradicional que esta obra genial traz - o significativo (sensé) permanece fechado na imanência da *Jemeinigkeit* do *Dasein* ao qual *importa ser* e que, assim, apesar da denúncia do ser como presença, pertence ainda à filosofia da

presença, A responsabilidade pela morte de outrem-o temor por outrem que não entra mais na fenomenologia heideggeriana da emoção, da *Befindlichkeit** - não consistirá em ouvir, no ser finito do Eu mortal a partir do rosto de outrem, o sentido do *futuro* para além do que me acontece, para além do que, para um Eu, está por-vir? Portanto, não se terá ido até o fim do pensamento e do significativo (sensé) pelo fato de morrer. O significativo (sensé) continua além da morte. Será mister ainda chamar esta não-in-diferença da responsabilidade por outrem pelo nome de *relação,* quando os termos de toda relação já estão-ou ainda-na idealidade do sistema, simultâneos? E a dia-cronia - mais formal que a transcendência, mas igualmente mais significante - não aparece irredutível a toda correlação noético-noemática pela concretude da responsabilidade de um pela morte do outro?

6. A-DEUS

Submissão à ordem que ordena ao homem - ao eu responder pelo outro - o que é, talvez, o nome severo do amor. Amor que não é, ainda, o que esta palavra gasta por nossas literaturas e nossas hipocrisias exprime, mas o fato mesmo do aproximar-se do único e, por conseqüência, do absolutamente *outro,* rompendo o que só se *mostra,* isto é, permanece "indivíduo de um gênero". Amor que implica toda a ordem - ou toda a desordem - do psíquico ou do subjetivo, o qual não seria mais o abismo do arbitrário onde se perde o sentido do ontológico, mas o próprio lugar indispensável à promoção da categoria *lógica* da *unicidade,* além da hierarquia dos gêneros, das espécies e dos indivíduos ou, se se quiser, além da distinção entre o universal e o particular.

Submissão à ordem absoluta, à autoridade por excelência ou à autoridade da excelência ou do Bem. Não é esta a ocasião mesma - ou as circunstâncias - em que, rompendo a perseverança do *ente* no seu ser, a autoridade toma seu pleno sentido? Ela não traz nenhuma promessa, nem proteção, mas o absoluto da exigência. Palavra de Deus, talvez, na condição de só nomear Deus a partir desta autoridade em que ele vem somente à idéia. Deus "desconhecido" que não toma corpo num tema e se expõe, por esta transcendência mesma - por esta não-presença mesma - às negações do ateísmo. Mas é seguro que a tematização convém ao Infinito, que a visão é a suprema excelência do espírito e que, através do egoísmo e da egologia do ser, ele tem acesso ao modo original do pensamento?

Idéia do Infinito em que o pensamento pensa mais do que pode conter, em que, conforme a *terceira Meditação de Descartes,* no homem se pensa Deus, este Infinito não será como noese sem noema? E a concretude da responsabilidade, no seu futuro extra-ordinário do inenglobável, não será ordenada por sua Palavra no rosto de outrem?

Submissão que precede a deliberação sobre o imperativo da ordem, o que mede, por assim dizer, ou atesta uma autoridade infinita, mas também a extrema recusa de coagir, a não-violência recusando-se a forçar: recusando-se a isso pela retirada total da transcendência, de todo o seu infinito! Retirada da transcendência e autoridade indeclinável, já a dia-cronia do tempo? Autoridade infinita e indeclinável que não impede a desobediência, que deixa o tempo, quer dizer, a liberdade. Ambigüidade da autoridade e da não-violência. O humano, como má consciência, é o nó górdio desta ambigüidade da idéia do Infinito, do Infinito enquanto idéia. Má consciência que não é só o sinal de uma razão inacabada e já a apaziguante e precipitada justificação do pecado, e já toda a boa consciência da hipocrisia, mas também a chance

da santidade numa sociedade de justos sem boa consciência e, na preocupação inextinguível com a justiça, o consentimento ao rigor da justiça humana.

7. DEFORMALIZAÇÃO DO TEMPO

Esta significação do passado que não foi meu presente e não me concerne por reminiscência, e a significação do futuro que me comanda na mortalidade ou no rosto de outrem - além de meus poderes, de minha finitude e de meu ser-votado-à-morte - não articulam mais o tempo representável da imanência e de seu presente histórico. Sua dia-cronia, a "diferença" da dia-cronia não significa pura ruptura, mas também não-in-diferença e acordo que não estão mais fundados sobre a unidade da apercepção transcendental, a mais formal das formas que, através da reminiscência e esperança, reata o tempo re-presentando-o, mas o renega. Não diremos mais sobre estes acordos da dia-cronia, sobre o a-Deus do tempo, sobre sua pro-fecia, cujo tempo, mesmo na sua paciência, é a ultima concretude. Sua "aventura" ou sua "intriga" que procuramos, sobretudo, distinguir da presença do ser, e que abordamos a partir da ética no humano, não pode nem constituir-se nem melhor ser dita a partir de qualquer categoria, de qualquer *"existenciário"*. Todas as figuras e palavras que tentam exprimi-lo - como transcendência ou além-já são derivadas dei*e. A-Deus* não é nem a tematização das teologias nem uma finalidade - a qual conduz ao termo e não ao Infinito; nem a escatologia preocupada antes com fins últimos e promessas do que com obrigações referentes aos homens. Mas as próprias proposições, inclusive o *a* e o *pro,* já são metáforas do tempo e não poderiam servir à sua constituição.

Interessava-me, neste estudo, principalmente, dizer como, na intriga do humano, se entrelaçam o passado, o futuro e o presente em tempo, sem se deduzir da simples degrada-

ção que a unidade do Uno teria podido - não sei como - sofrer, dispersando-se - em *movimento* que desde - ou segundo - Aristóteles faria chegar ao tempo em sua diacronia, unidade perdendo-se no escoamento dos instantes, reencontrando-se - sem se reencontrar verdadeiramente - na representação em que o passado agrupa os instantes, à guisa de imagens da lembrança, e do futuro, à guisa de adiantamentos e de promessas. Mas investigamos o tempo como deformalização da forma, a mais formal possível, da unidade do *eu penso.* Deformalização cuja problemática Bergson, Rosenzweig e Heidegger abriram ao pensamento moderno, partindo, cada um à sua maneira, de um concreto mais "antigo" que a pura forma do tempo: liberdade da invenção e da novidade (apesar da persistência da imagem kinética do que *flui)* em Bergson; conjuntura bíblica da "Criação, da Revelação e da Redenção" em Rosenzweig; estar "junto às coisas", *Geworfenheit* e *Sein-zum-Tode** (apesar do ex, ainda kinético dos êxtases) em Heidegger. Será interdito recordar também que, nas *Deux sources de la morale et de la religion,* a duração do *Essaisur les donnés immédiates de la conscience* e de *Matière et mémoire,* pensada como "elã vital" na *Evolution créatrice,* significa amor ao próximo e o que nós chamamos "a-Deus"? Mas, ter-se-á o direito de fugir desta aproximação, apesar de todos os ensinamentos do meio século que nos separa da publicação das *Deux sources?*

Aquilo que parece, com efeito, se abrir, após as tentativas feitas para pensar o tempo a partir do rosto de outrem em que "Deus nos vem à idéia" - autoridade que aí comanda indeclinavelmente, mas que também se recusa a coagir e que comanda renunciando à onipotência - é a necessidade de pensar o tempo na devoção da teologia sem teodicéia. Reli-

gião que é, certamente, impossível propor a outrem e, por conseguinte, impossível pregar. Contrariamente àquela que se alimenta de representações, não começa na promessa. Será mister reconhecer aí a piedade difícil - toda de certezas e de riscos pessoais - do século XX, após os horrores de seus genocídios e de seu holocausto?

Certamente, é possível perguntar se o tempo das promessas se situa no início, jamais alhures que na pedagogia, e se o serviço sem promessas não é o único a merecer - e mesmo a cumprir - as promessas. Mas estas duas questões já parecem suspeitas de pregação.

A DETERMINAÇÃO FILOSÓFICA DA IDEIA DE CULTURA*

I. A CULTURA COMO IMANÊNCIA

A cultura pode, primeiramente, ser interpretada - e esta é a dimensão privilegiada do Ocidente greco-romano (e sua possibilidade de universalização) - como intenção de retirar a *alteridade* da Natureza que, estranha e prévia, surpreende e marca a identidade imediata que é o *Mesmo* do eu humano.

Daí surge o humano como o *eu* do "eu penso", e a cultura como *saber,* indo até a *consciência de si* e até a identidade *em si-mesma* do "idêntico e do não-idêntico". Descartes estende o "eu penso", derivado do "eu duvido" (que é uma peripécia do conhecer), à alma humana inteira e Kant perceberá aí a unidade da apercepção transcendental que é a reunião do que *ésentido* (senti) em saber. O lugar do significativo (sensé) e do inteligível manter-se-á no saber e equivalerá à intriga do espiritual em toda a cultura ocidental. Mesmo as relações do homem com outrem ou com Deus serão compreendidas como experiências coletivas ou religiosas, ou seja, como contribuições à verdade. No saber, a exterioridade radical da Natureza indiferente ou "hostil" ao homem, o ser, converte-se em *presença,* a qual significa, ao mesmo tempo, o ser do real e seu estar à disposição e ao alcance do pensante, na

modalidade temporal do presente que é, precisamente, o fato de arrancá-la do ser impenetrável e dos segredos do passado e do futuro. A reminiscência e a imaginação compreender-se-ão como recondução do dissimulado ao presente - como re-presentação, como reunião e sincronização do diacrónico na "eternidade" do presente ideal, no pensável da lei e do sistema e de sua expressão matemática. Mesmo o ausente da ciência inacabada está, doravante, presente na abertura do mundo à investigação.

O saber seria, assim, a relação do homem com a exterioridade, a relação do Mesmo com o Outro, em que o Outro se encontra, finalmente, despojado de sua alteridade, se faz interior ao meu saber e sua transcendência se faz imanência. Leon Brunschvicg dizia que as matemáticas são nossa vida interior! O saber é a cultura da imanência. E esta adequação do saber ao ser que faz dizer, desde o alvorecer da filosofia ocidental, que não se apreende senão o que já se conhece e que apenas se esqueceu na interioridade. Nada de transcendente poderia afetar nem verdadeiramente alargar um espírito. Cultura da autonomia humana e, com probabilidade, à primeira vista, cultura profundamente atéia! Pensamento do que se iguala ao pensamento.

2. A PRÁTICA COMO MOMENTO DO SABER

Mas o ser do mundo, em sua exposição ao saber, na abertura e na franqueza da presença, é *ipso facto* um *dar-se* e um *deixar-se-tomar,* ao qual responde inicialmente a compreensão da verdade. Mas na plenitude do concreto, o "dar-se" da presença no saber é um "oferecer-se-à-mão- que-toma" e, por conseqüência, já no próprio saber, a contração muscular da mão que agarra e já dispondo de matéria que ela aperta ou que o dedo da mão mostra. E, assim, na *percepção* que é ainda "teórica" se acusa uma "visada", um referir-se a um propósito, a uma coisa, a "algo", a um termo, a um *ente.*

O ente pertence à concretude da compreensão do ser. A percepção é "tomada", apropriação, aquisição e promessa de satisfação feita ao homem; surgimento no eu de um sujeito interessado e ativo. Numa cultura da imanência, a satisfação como hipérbole desta imanência! Metáforas a serem levadas a sério: uma cultura em que nada poderia permanecer outro está logo voltada para a prática. Já antes da tecnologia da era industrial e sem a pretensa corrupção de que se acusa esta época, a cultura do saber e da imanência é o esboço de uma prática encarnada, do manuseio e da apropriação e da satisfação. As mais abstratas lições da futura ciência repousam sobre esta familiaridade manual com as coisas, em que a presença das coisas é, se assim se pode dizer, "manutenção". Husserl nos ensinou isto com sua noção de "mundo da vida". "Manutenção" à qual remonta igualmente - como a uma base esquecida e ofuscada - a "vida interior" do matemático de que fala Léon Brunschvicg.

Mas "manutenção" em que à "tomada em mãos" já vem juntar-se uma formação por uma mão que modela ou esculpe o que ela segura, isto é, em que um pensamento se exprime na carne da mão. Mão que forma, desde já, ato do artista, ou que, modelando ou manejando um pincel, faz surgir uma forma na matéria das coisas, em que - paradoxalmente para o puro saber - o pensamento reconhece seu modelo jamais entrevisto até então! Saber ou não-saber, movimento artístico, outra maneira diferente da do saber de conferir um *sentido ao ser,* dimensão artística da cultura, de que falarei a seguir.

Mas na cultura do saber - Hegel glorificará como liberdade e triunfo da razão este saber absoluto em que no *satis**

da satisfação se cumpre o pensamento que iguala e interioriza o outro – a cultura, assim, prepondera sobre coisas e homens. Eis o sentido do ser. Como em Husserl onde, na intencionalidade, a consciência humana sai de si própria, mas permanece à medida do *eogitatum* que ela iguala e que a satisfaz. Cultura como pensamento do igual em que se assegura a liberdade humana, se confirma sua identidade, em que o sujeito, na sua identidade, persiste sem que o *outro* possa colocá-lo em questão ou "desconcertá-lo".

3. O SIGNIFICATIVO (SENSÉ) COMO PENSAMENTO ENCARNADO

Mas a cultura como saber em que – entre a identidade do Mesmo e a alteridade do ser "todo feito" – a diferença se *reduz*; em que a experiência é interpretada como domínio sobre o dado e como o fato de reencontrar – ideal da imanência-o ser em si como mundo interior, como presença e constituição do ser exterior no *noema* da *noese*-conseguirá a cultura levar até o fim este envolvimento do *outrol* Com efeito, já a percepção das coisas, em sua objetividade de pensável, não se pode realizar como pura imanência. Esta percepção das coisas não é possível sem os movimentos dos olhos, por exemplo, e da cabeça, sem que se movam mãos e pernas, sem que o corpo como um todo tome parte no ato de "conhecimento", em que a análise banal não distingue senão um conteúdo de representação. Não se trata de simples lembrança das condições fisiológicas da sensibilidade que a psicofisiologia jamais ignorou. A presença e a vida orgânica em sua espontaneidade de movimentos adaptando-se ao real não devem ser invocadas como as causas naturais ou "naturalistas" do saber – elas pertencem, de algum modo, ao próprio "conteúdo" sensorial daquilo que a percepção traz de objetivo e de inteligível e que já Husserl analisava entre as condições transcendentais da percepção.

Haveria, pois, aí um singular anacronismo na estrutura imanente do saber: o mundo ou uma parte do mundo envolvido pelo *eu penso* ou compreendido na experiência já se encontra, de fato, entre os elementos envolventes; pertence, de certa forma, à carne do *eu* penso. E isto também não é, aqui, uma metáfora, mas o próprio paradoxo de um *eu penso* encarnado, que a noção de síntese mental "associando" pensamento e corporeidade não consegue justificar. A "apercepção transcendental" não bastaria aqui. E daí que vem a noção de *corpo próprio* totalmente *outro* que o corpo objetivamente identificável, parte do mundo, tal como me aparece no espelho, tal como um médico o vê, examinandome; e, ao mesmo tempo, o *mesmo* que este corpo! Relação entre o *Mesmo* do *eu penso* e o Outro da *Natureza,* cuja cultura como saber não poderia justificar. A mão como articulação do saber cuja "contemplação" se faz tomada e posse-disto se tratou acima-já seria encarnação do sujeito, mais antiga que o estado da pura anterioridade da *rescogitans* de Descartes, absolutamente distinta da *res extensa* e que, "sem a ajuda de Deus", não poderia ser *conhecida* senão pela *cogitatio* do pensante?

4. A CULTURA COMO EXPRESSÃO NA ARTE

Será puro malogro da sabedoria universal, entendida como esforço sustentado, para um pensamento, de entrar em si e de aí reencontrar o ser como *dado* na sua presença, o que pareceu animar toda a cultura do Ocidente? Ou haveria aí "algo de novo", segundo a expressão de Merleau-Ponty em *Signes* (p. 204), "entre a Natureza transcendente, o em si (ensoi) do Naturalismo e a imanência do espírito, de seus atos e de suas normas"? Estado imemorial de carne viva ou de encarnação, concretude anterior à pura espiritualidade do sujeito idealista e à pura materialidade da natureza - uma e outra abstrações construídas! Na sensibilidade concreta en-

tre o eu e o "outro" do eu, a relação inicial não teria sido oposição ou radical distinção, mas *expressão,* expressão do um no outro, acontecimento cultural, fonte de todas as artes. Entre o pensamento do "eu" e a exterioridade da matéria, o *significativo* (sensé) da expressão toma sentido como significância, diferente da interiorização do saber e da dominação do Outro pelo Mesmo. Cultura no sentido etimológico do termo – habitação de um mundo que não é simples inerência espacial, mas criação deformas expressivas, sensíveis no *ser,* por uma sabedoria não-tematizante da carne, que é a arte ou a poesia. No gesto ainda técnico, que se esmera em atingir um fim proposto, já se delineiam habilidade e elegância; na voz já se esboçam uma linguagem significante e as possibilidades do canto e do poema. As pernas que sabem caminhar já saberão dançar; as mãos que tocam e seguram, tateiam, pintam, esculpem e acionam um teclado, na surpresa de conformar-se a um ideal jamais entrevisto. Encarnação precoce ou *original* do pensamento, nascimento nas suas diversidades de uma cultura artística em que o significativo (sensé) não remete à estrutura noético-noemática, da constituição transcendental no saber, nem à regra comum alguma; mas onde acordos e desacordos no humano se produzem sem recurso nem redução ao universal, e permanecem no exotismo extremo desta variedade. Não se discutem gostos! Na diferença entre pessoas múltiplas e entre coletividades dispersas – a matéria, ou a natureza, ou o ser revelariam, expressariam ou celebrariam, como diz Merleau-Ponty, sua alma e o humano (ou o próprio homem) aí significaria o próprio *lugar* desta expressão e todo o alinho indispensável à manifestação do Belo, à arte e à poesia que são os modos ativos desta celebração ou da encarnação original do Mesmo no Outro, que é também manifestação. Manifestação que decide sobre a inteligibilidade do saber do pensamento do igual e que, sem sair da cultura da imanência, toma, no ateísmo

do saber de nossa cultura ocidental, o lugar de um deus desconhecido e o nome de vida espiritual.

Mas a alteridade do ser já será desde então suficientemente medida e apreciada o bastante como o *outro* do humano? E não será ela própria ainda muito natural? A cultura da habitação, em sua expressão artística, não estará ameaçada, a partir de uma alteridade absoluta que não se deixa reduzir ao Mesmo e que convida a uma outra Cultura, diversa da do saber ou da poesia?

5. A ALTERIDADE DE OUTREM

Na dimensão da cultura aberta pelo saber em que o humano assimila o inumano e o domina, afirma-se e confirma-se o *significativo* (sensé) como retorno do Mesmo e do Outro à unidade do Uno; de maneira análoga, a unidade do Uno afirma-se e confirma-se - e é ainda significativo (sensé) -entre a alma e o corpo na expressão artística, delineando-se já na ambivalência do carnal e do mental, e na comunicação do gosto através das próprias diferenças. Tudo isto situa a Cultura, saber e arte, como "devoção" ao ideal neoplatônico do Uno, ao qual o múltiplo do mundo retorna piedosamente, para tornar-se imanente à unidade do Uno ou para imitá-lo na autonomia ou na liberdade do saber e da técnica e na auto-suficiência soberba do Belo. O próprio Estado, reunindo a multiplicidade humana, é entendido, por conseguinte, nesta cultura do saber e da arte, como forma essencial desta unidade; e a política, participação comum nesta unidade, é tomada por princípio da proximidade inter-humana e da lei moral, ligando reciprocamente os cidadãos, membros da unidade prévia do Todo. Toda uma parte da cultura ocidental consiste em pensar e em apresentar como dependente da mesma história ou do mesmo Logos, ou então, da mesma fenomenologia, o Estado universal e a expansão da sensação em saber absoluto.

6. RELAÇÃO COM A ALTERSDADE DE OUTREM: A ÉTICA

Deve-se, contudo, perguntar se a inteligibilidade, entendida como solução do antagonismo do Mesmo e do Outro, não pode ter outra significação que a da redução ou da conversão do Outro ao Mesmo, a partir do outro que se presta ao Mesmo. Deve-se perguntar se, precisamente, na multiplicidade humana, a alteridade do Outro homem significa somente a alteridade lógica das partes - umas frente às outras - num Todo fracionado, cujas relações, rigorosamente recíprocas, são comandadas exclusivamente pela unidade deste Todo, deste Uno degradado em suas partes; em outras palavras, deve-se perguntar se, na multiplicidade humana, a alteridade do Outro homem significa originalmente a partir de um saber - saber político, mas essencialmente saber - em que o eu se reconhece como fração de um Todo que comanda a solidariedade humana, à imagem de um organismo cuja unidade assegura a solidariedade dos membros. Ou - e este seria o segundo termo de uma alternativa - deve-se perguntar: a alteridade do outro homem, a alteridade de outrem, não terá para o eu, logo, um caráter de absoluto, no sentido etimológico deste termo, como se outrem não fosse somente, no sentido lógico e formal, outro (isto é, outro de uma autoridade logicamente ou mesmo transcendentalmente superável, prestando-se à síntese da unidade do "eu penso" kantiano), mas fosse *outro* de maneira irredutível, de uma alteridade e de uma separação refratárias a toda síntese, anteriores a toda unidade e onde a relação possível do eu com outrem, alteridade de estranho indesejável - em que a sociabilidade é independente de todo reconhecimento prévio e de toda formação de totalidades? Relação ética! Projeto de uma cultura que precede a política e que, na proximidade que vai do eu ao próximo, que ela significa, não se reduz a uma deficiência qualquer, ou "privação" em relação à unidade do Uno. Relação com outrem, enquanto tal, e não relação com o outro já reduzido ao mesmo, ao "aparentado" ao meu.

Cultura da transcendência, apesar da excelência, pretensamente exclusiva da imanência que, no Ocidente, é tida como a graça suprema do espírito.

7. A EPIFANIA DO ROSTO E A CULTURA COMO RESPONSABILIDADE POR OUTREM

Esta alteridade e esta separação absoluta manifestam-se na epifania do rosto, no face-a-face. Reunião completamente diferente da síntese, ela instaura uma proximidade diferente daquela que regula a síntese dos dados e os reúne em um "mundo", partes num todo. O "pensamento" despertado ao rosto ou pelo rosto é comandado por uma diferença irredutível: pensamento que não é pensamento de, mas, imediatamente, pensamento para..., não-in-diferença pelo outro, rompendo o equilíbrio da alma igual e impassível do conhecer. Significância do rosto: despertar para o outro homem na sua identidade indiscernível para o saber, aproximação do primeiro, vindo em sua proximidade de próximo, comércio com ele, irredutível à experiência. Antes de toda expressão particular de outrem - e sob toda expressão que, já postura dada a si, protege - nudez e carência da expressão como tal. Exposição, à queima-roupa, extradição de investido e cercado - cercado antes de toda caça e toda batida. Rosto como a própria mortalidade do outro homem.

Mas neste em *face* do rosto, nesta mortalidade - convocação e súplica que concernem ao eu, que me concernem. Como se a morte invisível que o rosto de outrem enfrenta, fosse questão *minha,* como se esta morte "me dissesse respeito" ("me regardait"). A morte do outro homem me põe em xeque e me questiona, como se desta morte o eu se tornasse, por sua indiferença, o cúmplice, e tivesse que responder por esta morte do outro e não deixá-lo morrer só. É precisamente neste chamado à responsabilidade do eu pelo

rosto que o convoca, que o suplica e que o reclama, que outrem é o próximo do eu.

Partindo desta retidão entre outrem e o eu, foi-me possível escrever, outrora, que o rosto é para um eu - que o rosto é para mim - ao mesmo tempo, tentação de matar e o "não matarás" que já o acusa, me suspeita e o proíbe, mas já me reclama e suplica. A proximidade do próximo é a responsabilidade do eu por um outro. A responsabilidade pelo outro homem, a impossibilidade pelo outro homem, a impossibilidade de abandoná-lo sozinho ao mistério da morte é, concretamente, através de todas as modalidades do *dar*, a suscepção do dom último de morrer por outrem. A responsabilidade não é aqui fria exigência jurídica. É toda a gravidade do amor do próximo - do amor sem concupiscência - gravidade na qual se apóia a significância congênita desta palavra desgastada e que é pressuposta por toda a cultura literária, por todas as bibliotecas e toda a Bíblia, em que se relata sua sublimação e sua profanação.

8. CULTURA COMO ABERTURA DO HUMANO NA BARBÁRIE DO SER

Cultura universalmente significante como, na modernidade, a do saber e da técnica, e como aquela que, a partir da universidade, se abriu às formas das culturas não pertencentes à herança greco-romana. Mas cultura em que, contrariamente àquela do saber, da técnica e das artes, não se trata, para o Mesmo do Eu humano, de se confirmar na sua identidade, absorvendo o outro da Natureza ou nela se exprimindo, mas de questionar esta própria identidade, sua liberdade ilimitada e seu poder, sem fazer que perca sua significação de *único*. Cultura ética em que o rosto de outrem - o do absolutamente outro - desperta na identidade do eu, a incessível responsabilidade pelo outro homem e a dignidade do eleito.

Nova significância do *espírito* nesta significância do significativo (sensé), que não reside no pensamento que se apropria do *outro* da natureza ou que, na poesia e na arte, celebra, isto é, manifesta a habitação no mundo. A barbárie do ser ameaça a partir de uma exterioridade mais radical, a partir da transcendência e da estranheza do outro homem. Exterioridade mais exterior que toda distância espacial. A Cultura não é ultrapassamento, nem neutralização da transcendência; ela é, na responsabilidade ética e na obrigação para com outrem, relação com a transcendência enquanto transcendência. Pode-se chamá-la amor. Amor comandado pelo rosto do outro homem, que não é um dado da experiência e não vem do mundo.

Abertura do humano na barbárie do ser, mesmo que filosofia alguma da história nos assegure contra o retorno da barbárie.

SOBRE A UNICIDADE

1. A ORDEM FORMAL

O Indivíduo humano poderia, em primeiro lugar, ser pensado no quadro formal de sua pertença a um gênero – ao gênero humano. Ele é parte de um todo, dividindo-se em espécies e culminando na unidade indivisa, na identidade logicamente última do Indivíduo situado entre os dados empíricos e reconhecível por signos determinados do espaço e do tempo em que esta unidade *se põe* como "ente", na sua particularidade, sendo que, segundo Aristóteles, "só ela existe" para além da existência ideal ou abstrata dos gêneros.

Um Indivíduo é outro para o outro. Alteridade formal: um não é o outro, seja qual for o seu conteúdo. Cada um é outro para cada um. Cada um exclui todos os outros, e existe à parte, e existe por sua parte. Negatividade puramente lógica e recíproca na comunidade do gênero.

Esta positividade do ser que é posta e esta negatividade da exclusão parecem se encontrar e se exaltar – ou se acusar – na humanidade do Indivíduo humano. A positividade do Indivíduo particular é perseverança no ser que é vida; o Indivíduo humano vive na vontade de viver, quer dizer, na liberdade, na *sua* liberdade que se afirma como egoísmo do eu; a identidade, exteriormente indiscernível, do Indivíduo humano, que se identifica precisamente, como a partir do interior, em se *provando*. Mas o Indivíduo humano é também negatividade na sua liberdade, excluindo as liberdades dos

outros que limitam a sua. Alteridade, de novo recíproca, dos eus: eventual guerra de todos contra todos.

2. A AUTONOMIA DO INDIVÍDUO RACIONAL

Mas, ao seguir a sabedoria da tradição e do pensamento ocidentais, os Indivíduos superam a violência exclusiva de seu *conatus essendi* e da sua oposição aos outros, numa paz que se estabelece pelo *saber* cuja Razão assegura a verdade. Os Indivíduos humanos seriam humanos pela consciência. Os "eus" diversos conciliam-se na verdade racional à qual obedecem sem coerção, sem renunciar a sua liberdade. A vontade particular do Indivíduo eleva-se à auto-*nomia* da pessoa em que o *nomos,* a lei universal, força o ego, consciente e racional, sem o constranger. A vontade é razão prática. As pessoas, outras ou estranhas umas às outras, assimilam-se. Conseqüentemente, realiza-se-ou ao menos se procura - a reunião livre das pessoas particulares em torno das verdades ideais, especialmente, da Lei. O Indivíduo se abre para a paz humana a partir do Estado, das instituições, da política. Mesmo no campo religioso, a autoridade se impõe através das teologias, na verdade da Razão, à liberdade do Eu. A Razão que sobrepuja a alteridade da natureza exterior pela ciência e técnica preside à repartição igual das coisas. Conseqüentemente, a consciência, o saber, a verdade e a sabedoria cuja consciência é já a possibilidade e já o amor - e também a filosofia, no sentido grego do termo, mãe de toda ciência e de toda política - seriam a própria espiritualidade do Indivíduo humano, a humanidade do homem, a pessoa no Indivíduo, fonte do direito do homem e princípio de toda justificação. Espiritualidade que significa a igualdade entre pessoas em paz. Paz do Indivíduo humano enquanto existência para si, enquanto segurança do homem satisfeito no bem-estar e na liberdade. Tranqüilidade de um repouso na sua positividade e na sua posição: substancialidade da

substância assegurada ao eu. Igualdade à qual o Estado aspira ao longo da história, e em que se promete, através da Razão, para os Indivíduos humanos, tão diferentemente dotados pela Natureza, a igualdade formal dos Indivíduos num gênero. Os Indivíduos humanos no gênero humano oferecem-se ao julgamento e se prestam à objetividade necessária ao exercício da justiça que restabelece eventualmente a paz. Esquema ao qual, para nós europeus, se referem assim originalmente a condição humana e o famoso direito do homem, princípio e critério de toda justificação. Referência do direito humano ao Estado e à lógica do Universal e do Particular, o direito do homem é sem dúvida a ordem inelutável na humanização do Indivíduo, de sua justiça e de sua paz. Estará ali, no entanto, o momento original desta humanização do Indivíduo? Sua destinação política, pondo a paz do particular e se repousando nela, não terá que se recordar de outra colação de direito e de uma modalidade de paz mais antiga? É este o meu problema.

3. A MÁ CONSCIÊNCIA DO EUROPEU

Mas a consciência do europeu não está em paz, na hora da modernidade, essencial para a Europa, que é também a hora dos balanços. Má consciência no fim de milênios da gloriosa Razão, da Razão triunfante do saber; mas também no fim de milênios de lutas fratricidas políticas mas sangrentas, de imperialismo tomado como universalidade, de desprezo humano e de exploração e, até este século de duas guerras mundiais, da opressão, dos genocídios, do holocausto, do terrorismo, do desemprego, da miséria sempre incessante do Terceiro Mundo, das cruéis doutrinas do fascismo e do nacional-socialismo e até ao supremo paradoxo em que a defesa da pessoa se inverteu em stalinismo. Terá a razão sempre convencido as vontades? Terão estas sido sempre razão prática para permanecer impenitentes numa cultura

em que a Razão triunfante das ciências animava a própria história e não devia aí cometer nenhum paralogismo? A Europa tem má consciência e se contesta ao ponto de questionar sua centralidade e a excelência de sua lógica, ao ponto de exaltar – no ápice de suas universidades – pensamentos que outrora passavam por primitivos quando não por selvagens. Contestação pela própria Europa do seu privilégio filosófico que devia assegurar sua paz! Não estará a Europa atemorizada pela insuficiência social de sua própria verdade ou por uma ciência que, no seu apogeu, ameaça o Indivíduo humano no seu "ser enquanto ser" cujo problema, posto na Grécia, iluminava e clareava sua filosofia?

Mas, por isto, é preciso também perguntar se esses elementos de má consciência já não são reveladores e denunciadores da humanidade européia, à medida que ela presta ao Indivíduo humano um sentido que não é somente helénico, por mais necessário que seja seu alcance essencial – o que veremos – a partir de um certo momento. Quebra da universalidade da razão teorética que cedo havia despertado no "conhece-te a ti mesmo", para reconstruir o universo inteiro na consciência de si. Testemunho de uma vocação que vem de um espírito cujo amor da sabedoria não esgota todos os poderes do amor, nem mesmo, talvez, seus poderes originais.

4. NÃO MATARÁS

Esta má consciência não traduz, com efeito, uma simples decepção que a contradição entre um certo projeto de cultura, confortável e tranqüilo, e a insuficiência dos "resultados obtidos" inspirava. O ceticismo ou a dialética cínica denuncia, em toda crise da cultura, a preguiça de pensar e o medo de morrer; há na agitação da humanidade européia outra coisa que preguiça e medo: há como um horror de matar. Há inquietude quanto à legitimidade dos sofrimentos infligidos

a alguns pela lógica irrefutável das coisas, mesmo que, quanto a suas próprias provações, se imponha consentimento de filósofo. Há inquietude quanto à legitimidade de tudo o que é aparentemente lógico, quanto à legitimidade dos sofrimentos infligidos na simples perspectiva do que Hegel chama "identidade do idêntico e do não-idêntico". Existe a angústia de uma responsabilidade que incumbe aos indivíduos sobreviventes à morte violenta das vítimas. Como um escrúpulo em sobreviver aos perigos que ameaçam a outrem. Como se cada um, com as mãos puras e na sua inocência presumida ou certa, tivesse que responder pelas fomes e pelos crimes! O temor de cada um por si, na sua própria mortalidade, não consegue absorver o escândalo da indiferença ao sofrimento de outrem.

Não teríamos nós ouvido, na nossa vocação de homem na Europa, de um ponto mais alto ainda que o da "boa-nova" do conhecimento verdadeiro, que disporia de nossas vontades sem as coagir e as teria orientado para a paz, o imperativo do Decálogo: "Não matarás"? Por detrás da alteridade recíproca e formal dos indivíduos, preenchendo um gênero, por detrás de sua negatividade recíproca - mas onde, no gênero humano, eles são semelhantes entre si pela comunidade do gênero e dotados de razão, cada qual prometido pela razão à paz, "por sua parte" - significa uma outra alteridade. Como se, na multiplicidade humana, o outro homem fosse brusca e paradoxalmente - contra a lógica do gênero - aquele que *me* concernia por excelência; como se, um entre outros, me encontrasse - precisamente *eu (je)* ou *eu (moi)* - como aquele que, convocado, ouviu o imperativo, a título de destinatário exclusivo, como se para mim somente, para mim antes de tudo, este imperativo fosse dirigido; como se eu, doravante eleito e único, tivesse que responder pela morte e, conseqüentemente, pela vida de outrem. Privilégio que a lógica do gênero e dos indivíduos parecia ter apagado: "não matarás" - extraordinária ambigüidade dos indivíduos e do gênero.

Extraordinária ambigüidade do Eu que é, ao mesmo tempo, o ponto mesmo em que o ser e o esforço em vista do ser se crispam em um *si-mesmo,* em ipseidade torcida sobre si mesma, primordial e autárquica, e o ponto em que é possível a estranha abolição ou suspensão desta urgência de existir e uma abnegação no cuidado pelos "interesses" de outrem: estes me "concerniam" e me eram confiados, como se outrem fosse antes de tudo um rosto. Eis que a alteridade-do-indivíduo-no-gênero retornou de sua formalidade e de sua banalidade lógica, pela qual esta relação, idéia clara e distinta, ia simultânea ou indiferentemente do eu ao outro e do outro ao eu. Como se a consciência, aqui, tivesse perdido sua simetria em relação à consciência de outrem!

5. O ÚNICO ANTES DO INDIVIDUAL

E preciso colocar a questão: a situação semântica original em que o Indivíduo humano recebe sentido ou se veste de direito equivale ao esquema lógico gênero/indivíduo em que, de um indivíduo ao outro, a alteridade permanece e em que a noção de Indivíduo humano se fixa pela objetivação de qualquer indivíduo do gênero, cada um sendo outro para o outro? Ou – segundo termo da alternativa – o acesso original ao indivíduo enquanto Indivíduo humano, longe de se reduzir a simples objetivação de um indivíduo entre outros – é acesso característico onde aquele que vem pertence ele mesmo à concretude do encontro, sem poder tomar a distância necessária ao olhar objetivante, sem poder livrar-se da relação e onde este não-se-poder-livrar, esta não-indiferença a respeito da diferença ou da alteridade do outro – esta irreversibilidade – é não o simples revés de uma objetivação, mas precisamente o *direito* reconhecido à diferença de outrem que, nesta não-in-diferença, não é uma alteridade formal e recíproca e insuficiente na multiplicidade de indivíduos de um gênero, mas alteridade do *único,* exterior a todo

gênero, transcendendo todo gênero. Transcendência que não seria então o simples *gorado* da imanência, mas a excelência irredutível do social na sua proximidade, a própria paz. Não a paz da pura segurança e da não-agressão que assegura a cada um sua posição no ser, mas a paz que é esta não-in-diferença mesma. A paz em que, pela não-in-diferença, é preciso entender não o neutro de alguma curiosidade descompromissada, mas o "para-o-outro" da responsabilidade. Resposta - primeira linguagem; bondade primordial que o ódio já supõe em suas atenções, amor sem concupiscência em que recebe sentido o direito do homem, o direito do amado, quer dizer, a dignidade do único.

Proximidade do transcendente no homem que significaria precisamente o acréscimo da socialidade sobre toda solidão em que reside o conhecimento dos indivíduos disseminados no gênero. Acréscimo da socialidade no *amor.* Não pronuncio irrefletidamente este termo, com freqüência abusivo. Na paz ética, a relação vai ao outro inassimilável, incomparável, ao outro irredutível, ao outro único. Só o único é absolutamente outro. Mas a unicidade do único é a unicidade do amado. A unicidade do único *tem sentido* no amor. Não que a unicidade da alteridade seja pensada como quaisquer ilusões subjetivas de enamorados. Bem ao contrário, é o subjetivo como tal que seria precisamente, na essência impassível do ser, e no diverso genérico do objetivo, a condição da possibilidade do único. Pelo subjetivo-que não é somente o conhecer, mas que se faz amor - eis, através do rigor das formas lógicas, de seus gêneros e de seus indivíduos, a abertura forjada até o único. Através da violência surda da perseverança no ser - um além. Mais longe que com o indivíduo conhecido, eis, com o absolutamente outro, paz e proximidade humanas. Paz diferente da simples unidade do diverso sob a síntese que o integra; paz como relação com o outro na sua alteridade de absoluto, reconhecimento no in-

divíduo da unicidade da pessoa. Amor como operação lógi-

6. A JUSTIÇA E O ÚNICO

Esta análise da relação interpessoal que procurava mostrar a significância original do direito do indivíduo na proximidade e unicidade do *outro* homem não é, de modo algum, um desconhecimento do político. Algumas palavras, ao terminar, para indicar como este direito original conduz ao Estado liberal, à justiça política, pela pluralidade dos indivíduos pertencentes à "extensão" do gênero humano; mas também para dizer como a referência ao rosto de outrem preserva a ética deste Estado.

A multiplicidade humana não permite ao Eu – digo não *me* permite – esquecer o *terceiro* que me arranca da proximidade do outro: da responsabilidade anterior a todo julgamento, da responsabilidade prejudicial ao próximo, na sua imediatidade, de único e de incomparável, da socialidade original. O *terceiro,* outro que o próximo, é também meu próximo. E ele é também o próximo do próximo. Que fazem – os únicos – que têm feito eles já um ao outro? Seria, para mim, faltar à minha responsabilidade de eu – à minha responsabilidade prejudicial para com um e com outro, meus próximos – ignorar, por causa desta responsabilidade ante-

rior a todo julgamento, desta proximidade, as injustiças de um em relação ao outro. Não se trata, aqui, de levar em conta eventuais prejuízos, que eu tivesse sofrido de um ou de outro, ou de desmentir meu des-interessamento; trata-se de não ignorar o sofrimento de outrem que incumbe à minha responsabilidade.

E a hora da justiça. O amor do próximo e seu direito original de único e incomparável pelos quais tenho que responder vêm eles mesmos fazer apelo à Razão capaz de comparar os incomparáveis, a uma sabedoria do amor. Uma medida se sobrepõe à "extravagante" generosidade do "para o outro", a seu infinito. Aqui, o direito do único, o direito original do homem postula o julgamento e, conseqüentemente, a objetividade, a objetivação, a tematização, a síntese. Há necessidade de instituições que arbitrem e uma autoridade política que a sustente. A justiça exige e funda o Estado. Há ali, certamente, a redução indispensável da unicidade humana à particularidade de um indivíduo do gênero humano, à condição de cidadão. Derivação. Embora sua motivação imperativa esteja inscrita no próprio direito do outro homem, único e incomparável.

Mas a própria justiça não conseguiria fazer esquecer a origem do direito e a unicidade de outrem que recobrem doravante a particularidade e a generalidade do humano. Ela não poderia abandonar esta unicidade à história política que se encontra engajada no determinismo dos poderes, das razões de Estado, das tentações e das facilidades totalitárias. Ela aguarda as vozes que relembram aos julgamentos dos juízes e dos homens de Estado o rosto humano dissimulado sob as identidades de cidadãos. Estas seriam, talvez, as "vozes proféticas".

Anacronismo que faz sorrir! Mas as vozes proféticas significam provavelmente a possibilidade de imprevisíveis bondades de que ainda é capaz o Eu, na sua unicidade anterior

a todo gênero ou libertado de todo gênero. Elas são audíveis, às vezes, nos gritos que sobem dos interstícios da política e que, independentemente das instâncias oficiais, defendem os "direitos do homem"; às vezes, nos cantos dos poetas; às vezes, simplesmente na imprensa e nos lugares públicos dos Estados liberais, onde a liberdade de expressão tem grau de primeira liberdade e onde a justiça é sempre revisão da justiça e espera de uma justiça melhor.

"MORRER POR..."

SENHORAS E SENHORES, SENHOR DIRETOR

Obrigado pelo que disseram. Minha exposição, prolongando o discurso dos senhores, não será, sem dúvida, uma resposta à altura do que, em sua generosa confiança, esperam da minha. Mesmo assim, nela vão encontrar o eco de uma crise mais profunda e mais antiga do que aquela que o relato do conflito comporta entre uma admiração de juventude – ainda hoje irresistível – inspirada por uma inteligência filosófica dentre as maiores e as bem pouco numerosas, e a abominação irreversível ligada ao nacional-socialismo, no qual o homem genial pôde, de uma ou outra forma – não importa qual – tomar parte. Crise mais profunda e mais antiga. Este recolhimento do *Sein* – da aventura do ser – em pensamento, em interrogação sobre o ser e seu sentido, este recolhimento em pensamento, à guisa do *ser-aí* humano, à guisa do *Da-sein,* descrito com tanta genialidade, deixou-nos sem ambigüidades? É a aventura de ser, como ser-aí – como Da-sein – pertença inalienável a si mesma, ser *em próprio - Eigentlichkeit,* autenticidade que nada altera – nem apoio, nem ajuda, nem influência – conquistadora, mas desprezando o intercâmbio em que uma vontade espera o consentimento do estranho – virilidade de um livre poder-ser, como vontade de raça e de espada? Ou, ao contrário, ser, este verbo não significaria, no *ser-aí,* não-indiferença, obsessão pelo *outro,* busca e votos de paz? Da paz que não seria o silêncio do "laisser-faire" em que se compraz a liberdade do ato

artístico, e onde o belo faz silêncio, guarda silêncio e o protege – da paz em que se procuram os olhos do outro, em que o seu olhar desperta responsabilidade? Paz em que o homem ocidental, tanto na independência quanto no ato artístico, não deixou de se querer e de se reconhecer. A lembrança dos valores éticos – talvez "entorpecida" nas "Escrituras" denunciadas como "em desuso" – não solicita ela a humanidade até na sua modernidade, a partir das "belas letras" que esta lembrança anima e que estão em todas as mãos?

Questões que permanecem. Mas não poderia esquecer o ano em que, há quase meio século, eu era estudante em Friburgo e ao último semestre do magistério de Husserl sucedia o ensinamento heideggeriano, em que 1933 não era ainda pensável e onde vivi sob a impressão de assistir ao Julgamento final da História da filosofia em presença de Husserl e Heidegger, a memória perpassada pelos acordes perfeitos do bergsonismo ensinados por meus mestres de Estrasburgo em contraponto com tudo aquilo que lhes era verdadeiro ou com o que podia acrescentar-se a suas evidências sem os comprometer. O bergsonismo não era, à sua maneira, um pôr de lado do sentido verbal do termo *ser* no concreto da duração precisamente, em que o tempo não é mais pura forma, herança da filosofia transcendental, mas onde a significação última mais profunda de sua não-estabilidade diacrônica consiste em vir à consciência na representação de todos os *entes,* de todas estas coisas sólidas, extensas e estáveis derivadas do ato técnico e que, logo, estão à mão – *zuhanden?* Diacronia a despertar também nestas idéias e conceitos coagulados, eternos na ciência; diacronia que na duração das "Deux sources de la morale et de la religion" se revelará amor do próximo? Seja como for, a certeza da importância filosófica primordial destes discursos prestigiosos da fenomenologia e destas luzes bergsonianas nunca me abandonou. Apesar do horror que um dia veio

associar-se ao nome de Heidegger – e que nada poderá dissipar – nada conseguiu desfazer em meu espírito a convicção de que *Sein und Zeit,* de 1927, é imprescritível, ao mesmo título que alguns outros livros eternos da história da filosofia – ainda que discordantes entre si. Nada conseguiu fazer esquecer que suas páginas terão procurado especialmente – pelos sendeiros que o curso da história tornou confusos pelas marchas e contramarchas, idas e vindas dos professores e dos estudantes – os caminhos originais e as intenções da filosofia e dos filósofos, pensamento do Ocidente aberto a todos os homens.

Conhecem, com certeza, as posições de *Sein und Zeit,* e não vou resumir seu encadeamento hoje. Levantarei apenas os seus pontos relativos à ambigüidade ou à crise evocada no início de minha exposição. Obra e discurso de ontologia, projeto que não é um empreendimento do saber que se teria produzido e manifestado por ocasião de uma possibilidade qualquer a tentar o famoso "espírito curioso" do homem, nem uma ambição de abraçar o universo, a totalidade das coisas e dos viventes, das relações e das idéias, de tudo aquilo que é. Mas ontologia – a primordial razão na inteligência do sentido verbal do termo *ser. Os senhores* o conhecem – o verbo mais bem entendido e o menos definível dos verbos. Sentido verbal do termo ser que designa o ser como acontecimento ou como aventura ou como gesta. Inteligível – que se aloja como *em sua casa* sob a forma gramatical do verbo, sem significar, propriamente falando, nem ato, nem movimento, nem história, nem acontecimento, nem aventura; mas sem, por isso, se confundir com a estabilidade pontual de uma eternidade, imóvel e já todo diferente do seu "segredo inteligível" que ele perde sob a luz que clareia os substantivos e os entes. Sua compreensão, conforme *Sein und Zeit,* não se resume numa operação lógica. Aqui, compreender o sentido já pertenceria ao próprio acontecimento do ser, cujo sentido se procura, à guisa de aventura, de

"gesta" no ser tecido em *existir,* em *ser-aí* ou em *intriga humana,* sua essencial modalidade.

À guisa de *preocupação em ser,* à guisa de *ser-aí,* à guisa de *ser-no-mundo,* à guisa de *ser-com-os-outros,* à guisa de *ir-para-a morte,* importa no "acontecimento" de ser deste ser mesmo. Sem recurso algum nem redução a "sujeito objetivante", a sujeito transcendental, o ser se antecipa e se recolhe em pensamento à sua maneira, à guisa de preocupação em ser, própria ao seu "acontecimento" de ser. Nós inelutáveis do "acontecimento" de ser ele próprio, já conhecido como pensamento, já recolhido como questão posta sobre o sentido do ser - sem delegação nem dilação do questionamento ao ato de pensamento diferente do ser ou ulterior; *ser-aí, ser-homem,* já é a posição desta questão, o persistir-em-ser ou o preocupar-se em ser. Inteligência do ser que não seria mais objetivação de qüididade, nem representação de substantivos qualificados por adjetivos e respondendo à questão: "o que é que é?" A compreensão do "acontecimento" de ser se pensa sob modalidades adverbiais que se entendem precisamente no "existir", "ser-aí", "ser-no-mundo", "ser-com-os-outros", "ser-para-a-morte" - modalidades de ser, seus "como". Advérbios estranhos da existência que Heidegger chama "existenciários". Não se deveria reduzi-la a objetivações ainda obscuras de algum dado interior. O ser-aí - o *Da-sein* - do homem não significa propriedade ou conjunto de propriedades de uma realidade presente que tem tal ou qual aspecto; a essência do homem aqui entrevista é um *modo de ser, uma existência.* O teorético perde o privilégio que tem na inteligibilidade do sistemático. Sem que tenha havido cedência a uma axiologia! A própria objetivação e a ciência deveriam ser possíveis e mostrar-se no seu nível existencial, mas não seriam mais fundamento. A inteligibilidade ontológica revela-se fundamental para toda racionalidade.

O homem não exerce ali a função de subjetividade transcendental. Ele se diz a partir do seu *ser-aí* e de seu *ser-no-mundo,* modalidade do *verdadeiro* ou do acontecimento do ser. A atenção da filosofia não é mais atraída pelo homem do humanismo, pela excelência ou dignidade que, como ente, ele teria de alguma tradição ou doutrina não filosófica, ou de uma parcialidade do homem para com "tudo o que é humano", ou da evidência privilegiada que comporta a reflexão sobre si, na busca das verdades seguras e onde o homem já se posiciona como sujeito do idealismo transcendental. E como *ser-aí* em sua preocupação de ser, que a fenomenologia heideggeriana conduz ao coração da ontologia, esta *articulação essencial do acontecimento de ser,* que é também inteligência deste acontecimento, pensamento no sentido forte do termo, ao lado da ciência que se prolonga em técnicas que o absorvem e que perverteriam o homem.

A distinção radical *entre* o ente e o *ser,* no sentido verbal do termo, que domina *Sein und Zeit,* a audácia e o poder especulativo de Heidegger à procura do logos do que neste sentido verbal do termo ser podia passar por logicamente vazio, a descoberta do "acontecimento" que este vazio significa e, finalmente, da temporalidade e da historicidade que, segundo a "fenomenológica construção" de *Sein und Zeit,* são pensadas a partir dele (tema sobre o qual não falarei hoje), a virtuosidade triunfal da análise existenciária de Heidegger, a suspensão da qüididade na essência do homem para conceber esta *essência* como *existência,* como modalidade adverbial do acontecimento de ser, a nova função à qual o humano se vê chamado no significativo (sensé) do sentido – tudo isto, nova aproximação do significativo (sensé), me parece de suma importância, mesmo que, como vou mostrar, – e constitui o tema central de minha intervenção, nesta noite, intitulada "Morrer por..." – o humano permita aqui a possibilidade de um *além-do-ser* tomar sentido!

Significa dizer-lhes com que humildade intelectual reflito sobre alguns temas de *Sein und Zeit* nas questões que me levantam: o *pensamento* - modalidade do acontecimento de ser ou interrogação acerca do sentido deste acontecimento - estará ele fechado a toda axiologia primordial que seria filosofia primeira? É a ontologia fundamental mesmo lá onde o homem se entende como *ser-at* - ao mesmo tempo *ser e ente* - e onde a maneira pela qual sua substância toma os modos de um verbo é bem diferente da confusão materialista da substância corporal com a trama física das causas e dos efeitos? A firmeza desta ontologia primordial já não terá atravessado as alternativas axiológicas e escolhido entre valores e respeitado o autêntico e desprezado o cotidiano que, no entanto, dele procede? Mesmo que, previamente, a queda - o *Verfallen* - se expresse como existenciário.

A alternativa entre o idêntico em sua autenticidade, no seu *em próprio* ou seu *meu* inalterável do humano, na sua *Eigentlichkeit,* independência e liberdade, e o ser como devotamento humano ao outro, a outrem, numa responsabilidade que é também eleição, princípio de identificação e apelo a um eu, ao não-intercambiável, ao único - é nisto que insisti desde o início de minha exposição, antes da minha tentativa de retraçar diante dos senhores alguns movimentos característicos da fenomenologia e da ontologia de *Sein und Zeit.* Na interrogação sobre o sentido do ser, como a ensina a análise deste livro, desde seus primeiros parágrafos, instala-se a busca da autenticidade onde o *acontecimento* de ser se mantém. *Eigentlichkeit* à qual todo o significativo (sensé) remonta. Importância primordial ligada *ao ser em próprio. A Eigentlichkeit* é o *verdadeiro* do ser ou do pensamento que do acontecimento de ser é o recolhimento e a articulação. Acontecimento ou aventura ou suceder do *ser como preocupação em ser* - do ser em que importa ser. E como uma plenitude do meu - uma "minheidade" ou uma *Jemeinigkeit,* segundo a expressão heideggeriana, cuja original concretude

implica um eu e um tu. Autenticidade à qual remete toda alienação, como disse, que esta autenticidade sofre. Mas donde vem esta alienação?

Será preciso recordar-lhes as primeiras páginas de *Sein und Zeit* onde a preocupação em ser, interpretada do modo *existenciário,* se formula *ser-no-mundo,* estar junto às coisas; as quais, antes de se mostrar na "neutralidade" de objetos a conhecer ou como coisas que nada mais são do que coisas – como *Vorhandenheit** – coisas a perceber ou coisas de pura presença a serem representadas – se oferecem, segundo Heidegger, fazendo apelo, originalmente, ao saber-fazer da mão, a qual já apreende tal coisa como martelo, tal outra como matéria a trabalhar ou como alimentos a levar à boca? Estar ao alcance da mão – *Zuhandenheit*** – seria aqui não simples propriedade do real, mas seu como, sua maneira de ser. Mas, como conseqüência, os outros homens estão desde já significados neste trabalho implicado nas coisas, que já são "negócios", ou nossos "negócios", e num mundo desde já comum. Ser-no-mundo significa, assim, estar junto às coisas, tendo um sentido, e cuja significância coerente a partir de preocupação em ser constitui precisamente o *mundo.* E ser-no-mundo é assim, em *Sein und Zeit,* imediatamente ser *com* os outros. *Ser-com-os-outros* pertence, segundo Heidegger, ao existencial do *ser-aí,* do *ser-no-mundo.*

A fenomenologia do § 26 de *Sein und Zeit* põe em evidência as modalidades deste *ser-com.* Trata-se dos *outros* cujo modo de existência – sempre distinto daquele das coisas, nada mais que coisas, e das coisas que se oferecem à mão – é o modo do ser-aí humano, que participa do mesmo

mundo, compreendido precisamente a partir do trabalho e em torno da ordem instrumental destas coisas do mundo e onde, assim, "eles são aquilo que fazem". Mas a preocupação em ser do ser-aí humano carrega, também, a preocupação pelo outro homem, a solicitude de um pelo outro. Ela não vem acrescentar-se ao ser-aí, mas é uma articulação constitutiva deste *Dasein.* Preocupação pelo outro homem, solicitude para com seu comer, seu beber, seu vestir, sua saúde e seu abrigar-se. Preocupação que não se desmente pela solidão de fato do solitário, nem pela indiferença que o próximo pode inspirar, solidão e indiferença que, modos deficientes do *para-o-outro,* o confirmam, como a ociosidade ou o desemprego, modos deficientes da existência entendida a partir do trabalho, confirmam esta significância a partir do trabalho.

O ser-aí, ao qual sempre importa ser, seria pois, na sua própria autenticidade, *ser-para-o-outro.* O aí do ser-aí é mundo que não é o ponto de um espaço geométrico, mas a concretude de um lugar habitado, onde uns estão *com* os outros e *para* os outros. E reciprocamente. O existenciário do *Miteinandersein* é um estar-junto com os outros numa reciprocidade da relação. Fui apressado demais - na abertura de minha intervenção - ao afirmar, como alternativa à severidade do autêntico, a paz do amor ao próximo?

E, contudo, é precisamente nesta relação aos outros como *Miteinandersein,* significado pelo ser-no-mundo, que o ser-aí humano, na sua autenticidade, começa a confundir-se com o ser de todos os outros e a compreender-se a partir do anonimato impessoal do *agente,* a perder-se na mediocridade do quotidiano ou a cair sob a ditadura do *a gente,* segundo a expressão heideggeriana. *O agente,* "Senhor todo Mundo", o personagem impessoal, ei-lo, legislador dos costumes, das modas e das opiniões, dos gostos e dos valores. Presença sutil do *a gente* até na sua própria denúncia, suspeito nas

unanimidades das decisões. "O *a gente desonera,* assim, cada vez, o ser-aí humano em sua quotidianidade. Mas há mais ainda: com esta desoneração de ser, o *a gente* agrada ao *Dasein* (ao ser-aí), pelo que há nele a tendência à leviandade e à facilidade, eé precisamente porque *o a gente* agrada assim constantemente ao *Dasein* (ao ser-aí), que ele mantém e consolida a dominação obstinada" *(Sein undZeit,* p. 127-128; trad. Martineau, p. 108)'.

Como conseqüência, o retorno ao autêntico não é mais procurado por um recurso, fora de *a gente,* à identidade substantiva e substancial do eu, nem através da mediação de algumas relações que iriam aos outros, mas por outro caminho que o do *com* e do *para* - o mít-einander e a *Für-*sorge - e que o ser-no-mundo precisamente comporta. No projeto filosófico de Heidegger, com efeito, a relação a outrem está condicionada pelo ser-no-mundo e, assim, pela ontologia, pelo entendimento do "ser do ente", cujo ser-no-mundo é fundamento existenciário. A *Eigentlichkeit* - a saída do a gente - reconquista-se por uma reviravolta, interior à existência cotidiana do a gente, por uma determinação resoluta e livre tomada pelo *ser-aí* que é, assim, *ser-para-a-morte,* antecipando, na coragem da angústia, a morte. Na coragem da angústia, e não no medo e nas esquivanças do quotidiano! Autenticidade por excelência! "Com a morte, o ser-aí humano precede a si mesmo no seu poder-ser *mais próprio.* Nesta possibilidade, importa ao *Dasein* pura e simplesmente seu-ser-no-mundo... Enquanto se precede como esta possibilidade de si mesmo, está completamente destinado ao seu poder-ser mais próprio. Por esta precedência, todas as relações com outros *Dasein* estão para ele dissolvidas". Auten-

ticidade do poder-ser o mais próprio, e dissolução de toda relação com outrem! E Heidegger continua: "Esta possibilidade, a mais própria, absoluta, é, ao mesmo tempo, a possibilidade extrema. Enquanto poder-ser, o *Dasein* jamais pode ultrapassar a possibilidade da morte. A morte é a possibilidade da pura e simples impossibilidade do ser-aí, do Dasein". "Antes de si", "precedência" (*Vorstand*), "precedência insuperável" que será qualificada de insigne (*ausgezeichnete*). Terminologia expressiva - ela seria conveniente à abertura da "transcendência" pela alteridade do único sem gênero, em direção ao exterior absoluto. Relação pela morte impossível - ela não descreve senão o momento estrutural da preocupação aberta para si mesma, "segundo o modo do antes-de-si". A preocupação "tem no ser-para-morte sua concreção mais originária". A *Eigentlichkeit* por excelência do ser-aí não é um além do ser (cf. para os textos citados aqui: *Sein und Zeit,* p. 250-251, trad. Martineau, p. 185-186).

Intitulei minha exposição sobre Heidegger "morrer por" ou "morrer por um outro", em que se exprimem certas questões que sua obra considerável me parece colocar. Eis a ontologia, através do *ser-aí* preocupado em ser, e eis o ser-no-mundo, guardando prioridade e privilégio de *Eigentlichkeit* em relação à solicitude para com outrem. Solicitude certamente garantida, mas condicionada pelo ser-no-mundo; aproximação de outrem certamente, mas a partir das ocupações e trabalhos no mundo, sem encontrar rostos, sem que a morte de outrem signifique ao *ser-aí,* ao sobrevivente, algo mais que comportamentos e emoções funerárias e lembranças. Eu não teria a pretensão ingênua, depois de ter exposto algumas posições e aspectos - sempre notáveis - de *Sein und Zeit,* e depois de ter recordado pontos que sempre me preocuparam nestas posições, de propor uma "doutrina melhor". Ambição que seria insensata! Mas os senhores talvez saibam também que pesquisas pessoais e, sobretudo, a meditação de Sein *undZeit,* conduziram-me a pensamentos

que nunca perderam de vista este livro primordial, embora me afastando de sua tese sobre a prioridade fundamental da ontologia. Não vou substituir estes pensamentos à apresentação das idéias heideggerianas, que são o tema principal desta noite, mas, concluindo, vou dizer-lhes, muito brevemente, o que a mim importa.

"Morrer por", "morrer pelo outro". Pensei também, em certo momento, dar à minha exposição o título "morrer juntos". Com efeito, apesar da separação que a morte comumente significa, e apesar dos textos de *Sein und Zeit,* citados acima, em que a morte, "poder ser o mais próprio", "o mais autêntico", é também aquele em que "todas as relações a outros *Dasein* - a outros ser-aí - a outros homens são dissolvidos". Um versículo bíblico vinha-me ao espírito: *2Samuel* 1,23, versículo do canto fúnebre do profeta, chorando a morte no combate do rei Saul e de seu filho Jonatas: "Caros e amáveis durante a sua vida, eles não foram separados pela morte, mais leves que as águias, mais fortes que os leões". Como se, contrariamente à análise de Heidegger, na morte, não se dissolvesse toda relação a outrem. Não penso que este versículo faça alusão a uma "outra vida" que, após a morte, possa unir aqueles que não estão mais aí. Mas não penso, igualmente, que estas palavras sobre a "não-separação na morte" apareçam no texto apenas como forma metafórica de falar, para exaltar o amor entre pai e filho, amor que seria dito "mais forte que a morte" e seria como um símbolo ou um sinal ou uma imagem na impressionante simultaneidade de suas últimas horas no combate. A não ser que os termos desta metáfora sejam mais rigorosos, ao ponto de nos dizer a essência desta força do amor, para além do conceito quantitativo de intensidade. "Mais leves que as águias, mais fortes que os leões" - superação no humano do esforço animal da vida, puramente vida - do *conatus essendi* da vida - e abertura do *humano* através do vivente: do humano cuja novidade não seria redutível a um esforço mais

intenso no seu "perseverar em ser"; do humano que, no ser-aí, em que "importava sempre ser", seria despertado à guisa de responsabilidade pelo outro homem; do humano em que o "para o outro" supera a simples *Für-sorge* a se exercer num mundo em que os outros, ao redor de coisas, *são* aquilo que fazem; do humano em que a inquietude pela morte de outrem precede a preocupação por si mesmo. Humano do morrer pelo outro que seria o próprio sentido do amor na sua responsabilidade pelo próximo e, talvez, a inflexão primordial do afetivo como tal. Apelo da santidade precedendo a preocupação por existir, a preocupação de ser-aí e de ser-no-mundo; utopia e des-inter-essamento mais profundo que o *ser-com-os-outros* ou *para-os-outros* da *Für-sorge* implicada no ser-no-mundo, em que o ser do outro equivale à sua profissão, e só se entende a partir dos "negócios" e do interessamento. Preocupação como santidade, o que Pascal chamava amor sem concupiscência. Não-lugar prévio ao aí do *ser-aí,* prévio ao *Da* do Dasein, prévio a este lugar ao sol em que Pascal temia "a imagem e o começo da usurpação de toda a terra".

Linguagem e fórmulas que remontam a toda uma fenomenologia, com a qual não vou aborrecê-los, a um discurso sobre o rosto, sobre o eu responsável pelo outro que o rosto convoca - rompendo-o - no ser-aí humano preocupado com o seu ser-no-mundo. Fórmulas que não poderiam significar, depois das provações do século XX, proposições insignificantes de tagarelice idealista. O que elas enunciam - seja qual for sua audácia especulativa - indica a seriedade da intriga humana, o contrário da vaidade, o contrário da vaidade das vaidades.

"*Sterben für*"* é evocado por Heidegger no § 47, p. 240, de *Sein und Zeit* (trad., p. 178). Aí o filósofo está à procura

do existenciário do ser-para-a-morte e se encaminha para a sua significação "*autêntica*" na antecipação (*Vorweg*) livre e corajosamente angustiada, sem partilha nem associação, mas onde "morrer por..." não lhe aparece senão como "simples sacrifício", e sem que a "morte por outrem" possa, na ver- dade, livrar outrem de morrer, e sem questionar a verdade do "cada um morre por si". A ética do sacrifício não chega a fazer estremecer o rigor do ser e da ontologia do autêntico.

O sacrifício não poderia encontrar lugar numa ordem dividida entre o autêntico e o inautêntico. A relação a outrem no sacrifício, em que a morte do outro preocupa o ser-aí humano antes que a sua própria, não está a indicar, precisamente, um além da ontologia - ou um antes da ontologia - ao mesmo tempo determinando - ou revelando - uma responsabilidade pelo outro e, através dela, um "eu" humano que não é a identidade substancial de um sujeito nem a *Eigentlichkeit* na "minheidade" do ser. O eu daquele que é eleito para responder pelo próximo e *assim* idêntico a si e, *assim,* o si-mesmo. Unicidade da eleição! Para além da humanidade que se define ainda como vida e *conatus essendi* e preocupação em ser, uma humanidade des-inter-essada. A prioridade do outro sobre o eu, pelo qual o ser-aí humano é eleito e único, é precisamente sua resposta à nudez do rosto e à sua mortalidade. E aí que sucede a preocupação com sua morte em que o "morrer por ele" e "de sua morte" têm a prioridade em relação à morte "autêntica". Não uma vida *post-mortem,* mas o desmedido do sacrifício, a santidade na caridade e na misericórdia. Este futuro da morte no presente do amor é, provavelmente, um dos segredos originais da própria temporalidade e além de toda metáfora.

DIREITOS DO HOMEM E BOA VONTADE

A descoberta dos direitos que, sob o título de direitos do homem, se relacionam à própria condição de ser homem, independentemente de qualidades como nível social, força física, intelectual e moral, virtude e talentos, pelos quais os homens diferem entre si, e a elevação destes direitos ao nível de princípios fundamentais da legislação e da ordem social, certamente marcam um momento essencial da consciência ocidental. Mesmo que os imperativos bíblicos: "não matarás" e "amarás o estrangeiro" estivessem, há milênios, esperando a entrada dos direitos, ligados à humanidade do homem, no discurso jurídico primordial de nossa civilização. O homem enquanto homem teria direito a um lugar excepcional no ser e, por isso mesmo, exterior ao determinismo dos fenômenos; seria o direito à independência ou à liberdade de cada um, reconhecida por cada um. Direito a uma posição premunida contra a ordem imediata das necessidades inscritas nas leis naturais que comandam as coisas, os viventes e os pensantes de uma Natureza que, entretanto, em certo sentido também concerne aos humanos e os engloba. Lugar excepcional, direito à livre vontade, garantido e protegido pelas leis já instituídas pelo homem. Direito que se revela na obrigação – e que incumbe, no entanto, aos próprios homens livres – de poupar ao homem a dependência em que ele não seria senão puro meio de uma finalidade da qual não seria, de modo nenhum, o fim. Obrigação de poupar ao homem os contrangimentos e as humilhações da miséria, da errância, e

mesmo da dor e da tortura que a própria sucessão dos fenômenos naturais – físicos ou psicológicos – a violência e a crueldade das más intenções dos seres vivos ainda comportam.

A essência formal dos direitos do homem, percebida a partir do lugar excepcional do homem no determinismo do real, dando abertura diretamente à vontade livre, recebe, assim, uma característica concreta e um conteúdo. Nem sempre é fácil, na defesa dos direitos do homem – e este é um problema importante, mas prático – estabelecer uma ordem de urgência para estes direitos concretos. Ela pode variar em função das situações de fato em cada país.

Daí deriva, em todo caso, uma obra considerável – e já revolucionária nas inevitáveis reviravoltas – a favor dos direitos do homem. Obra que a ciência dos tempos modernos, ciência da natureza das coisas, dos homens e das coletividades torna possível. Obra que o acesso aos procedimentos técnicos abertos pela ciência encoraja. Elaboração de uma ordem humana da liberdade, pela eliminação de muitos obstáculos materiais do contingente e das estruturas sociais que perturbam e distorcem a aplicação e o exercício dos direitos do homem. Direitos que, talvez, não conseguissem fazer desaparecer os últimos rigores do Inumano no ser que, em nome da firmeza intransponível de costuras que consolidando seus tecidos – materiais, fisiológicos, psicológicos e sociais – contraria sempre e limita a livre vontade do homem.

Mas, também, do homem que pode obstinar-se em existir, renunciando à obtenção e à preservação de direitos difíceis. Como se sua liberdade fosse ela própria limite à liberdade, como se a liberdade fosse ela própria necessidade de obrigação. O que significa o dever ser deste direito?

II

Mesmo que a possibilidade da concretude e da expansão dos direitos do homem, ligada ao progresso científico da modernidade, nos pareça explicar o caráter relativamente recente de sua atualidade e cuja origem profunda parece adquirida, como disse, desde o início de nosso destino ocidental, a questão da justificação ou do próprio *dever ser* deste direito permanece aberta. A resposta não pode reduzir-se a uma necessidade obtida por indução, a partir da extensão do interesse que o direito do homem provoca e do consentimento geral que esta extensão supõe. A "energia normativa" do direito do homem não nos leva ao rigor do racional? Em que e de que modo, efetivamente, a vontade livre ou autônoma que o direito do homem reivindica poderia impor-se a uma outra vontade livre, sem que esta imposição implique um *efeito,* uma violência sofrida por esta vontade? A menos que a decisão de uma vontade livre não se conforme a uma máxima de ação que se deixa universalizar sem se contradizer e que, revelando assim a razão que habita uma vontade livre, esta vontade não se faça *respeitar* por todas as outras vontades, livres por sua racionalidade. Vontade que Kant chamou de razão prática. A menos que o "sentimento intelectual" do *respeito* delineie aqui o respeito como *modalidade* do sentido verdadeiro da situação. "Sentimento intelectual" que, precisamente como intelectual, não procederia mais da sensibilidade, entendida por Kant como fonte de heteronomia e que, em lugar da ofensa infligida pela vontade à liberdade da outra vontade, atesta a plenitude da paz na razão. A vontade que obedece à ordem da vontade livre seria ainda uma vontade livre, como uma razão que se rende à razão. O imperativo categórico seria o princípio último do direito do homem.

Estará certo, entretanto, que a vontade livre se presta inteiramente à noção kantiana da razão prática-altura do pensamento universal também chamado boa vontade? Dei-xar-se-á ela enclausurar sem resistência? O respeito devido à universalidade formal pacificará a parte incoercível da espontaneidade que não é imediatamente redutível às facilidades dos ímpetos passionais e sensíveis? Incoercível espontaneidade que permite sempre ainda distinguir o racionalismo rigoroso da inteligência e os riscos da vontade racional. Mas esta espontaneidade incoercível do querer não seria a própria bondade que, sensibilidade por excelência, seria também o original e generoso projeto da infinita universalidade da razão que o imperativo categórico requer? Impulso generoso antes que, em sua santa imprudência, o patológico denunciado por Kant, que desqualifica toda liberdade!

Bondade, virtude infantil; mas já caridade e misericórdia e responsabilidade para com outrem, e já possibilidade do sacrifício em que a humanidade do homem desabrocha, rompendo a economia geral do real e decidindo sobre a perseverança dos entes que se obstinam em seu ser: por uma *condição* em que outrem passe antes de si mesmo. Des-in-ter-essamento da bondade: outrem em sua súplica, que é uma ordem, outrem como rosto, outrem que me "diz respeito" ("me regarde"), mesmo quando não me olha, outrem como próximo e sempre estranho - bondade como transcendência; e eu, aquele que é obrigado a responder, o insubstituível e, assim, o eleito e, desse modo, verdadeiramente único. Bondade para com o primeiro que vem, direito do homem. Direito do outro homem antes de mais nada. Descartes fala de generosidade. Ele a relaciona, ao mesmo tempo, à "livre disposição de suas vontades" (cf. *Les Passions de l'Ame,* artigo 153) e ao fato de "não estimar nada mais

importante do que fazer o bem aos outros homens e desprezar seu próprio interesse para tal fim" (*id.* artigo 156).

IV

Na religião ou na teologia diz-se que o direito é conferido ao homem por Deus, que o direito do homem responde à vontade de Deus. Fórmulas que atestam, em todo caso, o incondicional ou o extraordinário deste direito com respeito a todas as formas jurídicas já estabelecidas sobre convenções humanas ou sobre a análise da "natureza humana". Mas eis que, sem invocar a famosa "prova da existência de Deus", os direitos do homem constituem uma conjunção em que Deus vem à idéia, em que a noção da transcendência deixa de permanecer puramente negativa, em que o "além" abusivo de nossas conversações é pensado positivamente a partir do rosto de outrem. O que denominei interrupção ou ruptura da perseverança dos seres no seu ser, do *eonatus essendi* no des-inter-essamento da bondade, não significa que o direito do homem abandone seu estatuto de absoluto, para recair ao nível das decisões tomadas por não se sabe quais subjetividades amolecidas. Isto significa todo o absoluto do social, do *para-o-outro,* que é, provavelmente, o próprio desígnio do humano. Isto significa o "mais importante" de que fala Descartes. Na boa filosofia, o que importa, sem dúvida, é não pensar os direitos do homem a partir de um Deus desconhecido. É permitido aproximar a idéia de Deus, partindo do absoluto que se manifesta na relação a outrem.

DIÁLOGO SOBRE O PENSAR-NO-OUTRO

Cité: *Sabe-se que a dimensão ética está no coração do seu pensamento, dimensão que se inscreve no face a face com outrem. Mas é possível contentar-se com um discurso abstrato sobre a ética, mesmo quando a situação a dois - que o senhor privilegia, em que o perdão, o esquecimento, o dom de si sem limites são viáveis - não é a situação social real? Em suma, não se corre o risco de pedir demais à ética?*

Emmanuel Lévinas: Não se deve ficar impressionado pela falsa maturidade dos modernos que não encontram para a ética, denunciada sob o nome de moralismo, um lugar no discurso racional. Não é talvez preciso inquietar-se com a importância que vem tomando, numa reflexão, o extra-ordinário da ética, antes de dar-se conta do sentido que esta saída fora da ordem estabelecida da realidade exprime. A realidade – os seres – é isto. Mas a palavra ser tem uma forma verbal que deveria significar, em princípio, um fazer ou uma história. A forma verbal da palavra ser que, certamente, não evoca substantivos, exprime o advir ou o próprio fato do acontecimento do ser; ela diz que, no ser, importa ser, conservar-se, que há nele obstinação e esforço em ser, como se no fato de ser ressoasse de algum modo e ameaçasse também algo como uma primogenitura inesquecível do não-ser, contra o qual se esforça o ser. Daí vem então, no ser como vida, uma contração sobre si, um para si, um "instinto de conservação", já em luta pela vida e, no ser pensante, uma vontade de ser, inter-essamento, egoísmo. É possível pergun-

tar se a materialidade da matéria em seus últimos "confinamentos", sob a solidez do átomo de que falam os físicos, não seria o analogon da interioridade do ser puro antes da ética ou sem ela, absorvida em seu *conatus essendi* à guisa de eu-substância, analogon da solidez do sólido, da dureza do duro, já metáfora da crueldade do cruel na luta pela vida e o egoísmo das guerras. Tentação permanente de uma metafísica materialista! A ética, o cuidado reservado ao ser do outro-que-si-mesmo, a não-indiferença para com a morte de outrem e, conseqüentemente, a possibilidade de morrer por outrem, chance de santidade, seria o abrandamento desta contração ontológica que o verbo ser diz, o des-inter-essamento rompendo a obstinação em ser, abrindo a ordem do humano, da graça e do sacrifício.

Esta inversão humana do em-si e do para-si, do "cada um por si", em um eu ético, em prioridade do para-outro, esta substituição ao para-si da obstinação ontológica de um eu doravante decerto único, mas único por sua eleição a uma responsabilidade pelo outro homem - irrecusável e incessível - esta reviravolta radical produzir-se-ia no que chamo encontro do rosto de outrem. Por trás da postura que ele toma - ou que suporta - em seu aparecer, ele me chama e me ordena do fundo de sua nudez sem defesa, de sua miséria, de sua mortalidade. E na relação pessoal, do eu ao outro, que o "acontecimento" ético, caridade e misericórdia, generosidade e obediência, conduz além ou eleva acima do ser.

O que dizer então de humanidade na sua multiplicidade? O que dizer, ao lado do outro, do terceiro e, com ele, de todos os outros? Esta responsabilidade para com o outro que se defronta comigo, esta resposta ao rosto do próximo poderá ignorar o terceiro que é também meu outro? Não me diz respeito ele também?

Numa espiritualidade que eu defino por esta responsabilidade por outrem - para a qual o eu é eleito, ou condenado,

chamado a responder pelo outro (e talvez seja propriamente isto misericórdia e caridade) - é preciso doravante que eu compare; que eu compare os incomparáveis, os únicos. Não há retorno ao "para si de cada um". Mas é preciso julgar os outros. No encontro do rosto, não foi preciso julgar: o outro, o único, não suporta julgamento, ele passa diretamente à minha frente, estou com obrigações de fidelidade para com ele. E preciso julgamento e justiça, logo que aparece o terceiro. Em nome precisamente dos deveres absolutos para com o próximo, é preciso um certo abandono da obrigação absoluta que ele postula. Eis o problema de uma nova ordem para a qual se faz mister haver instituições e uma política, todo o aparelho do Estado. Mas um Estado liberal: sempre inquieto por seu atraso em relação à exigência do rosto de outrem. Estado liberal - categoria constitutiva do Estado - e não possibilidade empírica contingente; Estado que admite, para além de suas instituições, a legitimidade, mesmo que ela seja transpolítica, da busca e da defesa dos direitos do homem. Estado que se estende além do Estado. Para além da justiça, lembrança imperiosa de tudo o que, em seus rigores necessários, deve ser acrescido proveniente da unicidade humana em cada um dos cidadãos reunidos em nação, proveniente dos recursos não dedutíveis e irredutíveis às generalidades de uma legislação. Recursos da caridade que não terão desaparecido sob a estrutura política das instituições: sopro religioso ou espírito profético no homem.

- O eu, enquanto sujeito da ética, é responsável por tudo em relação a todos, sua responsabilidade é infinita. Não será dizer que a situação é invivível para o próprio sujeito e para o outro que ponho em risco de aterrorizar por meu voluntarismo ético? Não haverá aí então uma impotência da ética na sua vontade de fazer o bem?

Não sei se esta situação é invivível. Ela não é o que se chama de agradável, certamente não é divertida, mas ela é o

bem. O que é muito importante – e posso sustentar isto sem eu mesmo ser santo e não me considero santo–é poder dizer que o homem verdadeiramente homem, no sentido europeu do termo, procedente dos gregos e da Bíblia, é o homem que compreende a santidade como valor último, como valor inatacável. Evidentemente, é muito difícil pregar isto, nem é muito popular fazer pregação e isto até faz rir a sociedade evoluída.

- Cito, diante "da extravagante generosidade do para outro", o político, num sentido mais preciso, o direito, não serão eles o único meio para instituir a sociedade?/Aliás, esta necessidade da Lei, esta limitação de um direito infinito, não será uma das lições políticas do Talmud?

– Não contestei o direito nem o político – tentei até deduzir a sua necessidade – mostrei também os seus limites éticos. O que o senhor diz do Talmud é exato, mas o Talmud não se mantém jamais no conceito, que, contudo, lhe interessa. Quando utiliza os conceitos, não esquece jamais o exemplo de onde o conceito foi formado. *"Eis a lei - ela é realmente boa, mas o que acontecerá se..."* Este "o *que acontecerá se..."* é um caso particular. A discussão não o abandona jamais, e muitas vezes o conceito é posto ao avesso e revela uma significação bem diferente daquela que "aparecia" no início.

- Finalmente, da ética ao político, a primeira questão do inter-humano é de fato uma questão de justiça. 0 senhor disse a propósito, eu cito ainda: "o fundamento da consciência é a justiça e não o inverso." Pode explicitar?

– Quando se fala de consciência, fala-se de saber: ter consciência é saber; e, para fazer a justiça, é preciso saber: objetivar, comparar, julgar, formar conceitos, generalizar, etc. Diante da multiplicidade humana, tais operações se impõem

e a responsabilidade por outrem – que é caridade e amor – extravia-se e, conseqüentemente, busca uma verdade. Eu me permiti escrever que a própria busca de objetividade surge no conflito ético, cuja justiça fundada sobre o julgamento abranda a acuidade. O que eu procurei lembrar hoje é que a consciência é uma espiritualidade do saber, uma espiritualidade de verdade, ela não é uma espiritualidade do amor. Diz-se da filosofia que ela é amor da sabedoria; e a sabedoria é pensada ainda em termos de conhecimento. Para a publicação de meu livro *Totalité et Infini,* em alemão, foi-me pedido um prefácio . Eu disse que meu ensinamento permanece, no fim das contas, muito clássico; repete, após Platão, que não é a consciência que funda o Bem, mas que é o Bem que chama a consciência. A sabedoria "é o que o Bem ordena. E em vista do Bem que toda alma faz o que faz" (*República,* 505 e).

- Como temia Tocqueville, o Estado de direito, a sociedade igualitária e o individualismo não constituem, num certo sentido, a morte da preocupação ética? A igualdade não seria a morte do outro em proveito do Mesmo, no sentido de ela ameaçar reconduzir todos os indivíduos a um padrão?

– Para Tocqueville, a sociedade é certamente um mal necessário, e ele tem dela uma visão de aristocrata. Não, não se pode desejar a existência de pobres para assegurar um lugar à caridade! O igualitarismo é certamente uma concepção da justiça. A democracia aí será suficiente? Ricoeur, no *Le Monde,* falando das eleições inglesas recentes, desola-se porque, na Inglaterra, a maioria das pessoas, tendo o que lhes é necessário, vota em proprietários e porque, assim, ninguém se ocupa com os pobres. Ricoeur vê aí um dos

perigos da democracia: exclusão para sempre de uma minoria sempre existente.

- Em que medida o político pode preservar o "arrebatamento ético" ou, ao contrário, destrói o des-interessamento"? O direito pode ser uma realização da relação ética?

– Sim, se ele for completamente moral... Eu falava, há pouco, do Estado liberal: não é ele um retorno permanente ao próprio direito, reflexão crítica sobre o direito político que não é senão uma lei de fato? Os juristas que instituem a lei são, sem dúvida, altamente morais. O homem que presidia o processo Barbie é um ser moral, mas ele não aplica senão o direito estabelecido. Mas o Estado liberal é também um Estado capaz de pôr-se em questão. Não tenho conhecimento das vias por assim dizer técnicas da vida e do devir da jurisdição. Meu problema consiste em perguntar como conciliar o que eu chamo de exigência ética infinita do rosto que me encontra, dissimulado por sua aparência, e o aparecer de outrem como indivíduo e como objeto. Como entrar nesta comparação dos incomparáveis sem alienar os rostos? Pois os seres não se comparam como rostos, mas sim como cidadãos, como indivíduos, como multiplicidade em um gênero e não como "unicidades".

- Em seu rosto, outrem é único, eis por que ele é incomparável...

– Quando falo de unicidade, digo também a alteridade de outrem: o único é o outro de modo eminente: ele não pertence a um gênero ou não permanece em seu gênero. Há um velho texto talmúdico que sempre me impressionou: Deus é completamente extraordinário. Com efeito, para cunhar moeda, os Estados recorrem a um molde. Com um único molde, fazem muitas peças, de forma que são todas semelhantes. Deus chega com um molde, impondo sua imagem, a criar uma multiplicidade dessemelhante: de eus, os únicos

em seu gênero. Um rabino lituano do século XVIII, Rabi Haím de Volozine, concluiu que cada um dentre eles – homem único no mundo – é responsável por todo o universo! O que provavelmente quer sugerir também que, para além do direito – e suposto o direito respeitado em seu rigor – os recursos infinitos, não dedutíveis, imprevisíveis, pertencem à misericórdia de cada um – poderes do único.

- 0 professor Y. Leibovitz insistia recentemente sobre o erro que Israel cometeria ao dar valor messiânico à realização histórica do Estado do povo judeu. 0 senhor partilha este julgamento?

–O professor Leibovitz representa o pensamento estritamente ortodoxo, para o qual o judaísmo consiste na realização dos mandamentos da Tora. Ele se opõe, no sionismo, à forma puramente política que este se teria atribuído, para dela esperar a realização do destino de Israel. Segundo Leibovitz, haveria em tal visão um erro teológico fundamental. O problema judeu, para Leibovitz, permaneceria um problema sobrenatural: a promessa do Messias deve ser tomada ao pé da letra, a escatologia não é política. O descendente de Davi reunirá a dispersão de Israel, porá fim à opressão e transformará o mundo.

Minha posição é diferente. Auschwitz foi uma crise profunda. Ela concerne à própria relação do homem com Deus; o próprio problema da promessa está posto. E-se fiel à Tora porque se conta com a promessa? Não devo permanecer fiel a seus ensinamentos, mesmo que não haja promessa alguma? E preciso querer ser judeu, sem que a promessa feita a Israel seja a razão desta fidelidade. O judaísmo é válido não por causa do "happy end" de sua história, mas por causa da fidelidade desta História aos ensinamentos da Tora. História que é – como sempre foi – uma Paixão na sua fidelidade. História que permanece ainda Paixão, desde a ressurreição não perdoada do Estado de

Israel. Mas história que não pode atravessar nossa época nem dar testemunho de sua verdade senão ao dar-se, em algum lugar, condições políticas. E por isto que o Estado de Israel é hoje importante à Tora de Israel e à sua significação para todos os homens.

Matéria recolhida por Joel Doutreleau e Pierre Zalio.

SOBRE A IDÉIA DO INFINITO EM NÓS

A idéia do infinito – mesmo que seja nomeada, reconhecida e, de algum modo, operacionalizada só a partir de sua significação e de seu uso matemáticos – conserva, para a reflexão, o nó paradoxal que já se tece na revelação religiosa. Esta, ligada de imediato na sua concretude a mandamentos relativos aos humanos, é conhecimento de um Deus que, oferecendo-se nesta abertura, permaneceria, contudo, também absolutamente outro ou transcendente. Não seria a religião o concurso originário das circunstâncias em que o infinito vem à idéia na sua ambigüidade de verdade e de mistério? Mas, é correto dizer, então, que a vinda do infinito à idéia é um fato de conhecimento, a manifestação cuja essência consistiria em estabelecer a ordem da imanência? É correto, sobretudo – como tende a admitir um certo consenso e, talvez, uma venerável tradição – que a imanência é a graça suprema da energia espiritual , que a revelação de Deus culmina na adequação da verdade, no domínio que o *pensamento* exerce sobre o *pensado* e, assim, que o sentido ou a inteligibilidade é uma economia no sentido etimológico do termo, a da casa que se habita, do domicílio, certa maneira de investir, de apreender, de possuir e de gozar?

O pensamento finito do homem não poderia tirar de si mesmo a idéia de infinito, de acordo com Descartes, que a identifica com a idéia do perfeito e a idéia de Deus. Seria mister que Deus mesmo a tivesse posto em nós. Mas como esta idéia pode sustentar-se num pensamento finito? Seja o que for da "prova da existência de Deus" que Descartes pretende deduzir desta colocação da idéia de infinito em nós, a vinda ou a descida ou a contração do infinito num pensamento *finito* indica, em todo caso, um acontecimento que descreve o sentido daquilo que se designa por existência divina, antes que o dado mediato de um objeto adequado – ou igualável – à intenção de um saber, antes que a presença de um *ente* no mundo, de um ente *que se afirma,* isto é, que se põe com firmeza sobre a crosta "inabalável" da terra, sob a abóbada do céu estrelado. Segundo uma palavra da sabedoria rabínica, em toda parte onde se exprime a elevação de Deus, já se anuncia sua humildade.

Mas a exceção da idéia de infinito implica o despertar de um psiquismo que não se reduz à pura correlação e ao paralelismo noético-noemático que a análise menos prevenida encontra no pensamento humano abordado no saber. Eis uma exceção que derruba a tese aristotélica de uma teologia reservada a Deus, o qual seria seu próprio e único teólogo, o único capaz de se pensar, como o sublinhou Pierre Aubenque. Exceção indicando o pensamento humano se tecendo, precisamente, como teologia! Mas o *logos* desta teologia diferiria da intencionalidade teorética e da adequação do pensamento ao pensado, que se garante a partir da unidade da apercepção transcendental do eu soberano, no seu isolamento exclusivo de *cogito* e de seu reino unificante e sintético. Exceção à fenomenologia comumente admitida do pensamento, a qual, num sentido essencial, é precisamente atéia, enquanto pensamento que iguala o pensado que o preenche e o saiís-faz, que capta o dado na conversão inevitável de toda a passividade da experiência em atividade

da consciência que aceita o que a atinge e que não é, jamais, violada.

Na idéia do infinito e que, por isso, é a idéia de Deus, se produz, precisamente, a *afecção* do finito pelo infinito, para além da simples negação de um pelo outro, para além da pura contradição que os oporia e os separaria ou que exporia o outro à hegemonia do Uno entendido como um "Eu penso". Afecção que seria mister descrever de outro modo que um aparecer, de outro modo que uma participação num conteúdo, que uma concepção ou uma compreensão. Afecção irreversível do finito pelo infinito. Passividade que não se recupera numa tematização, mas em que, amor e temor de Deus – ou adoração e admiração de que fala Descartes na última alínea da *terceira Meditação Metafísica* - a idéia de Deus é, inteiramente, afetividade; esta não se reduz à da *Befindlichkeit** de *Sein und Zeit,* em que a angústia da *Jemeinigkeit*** por sua finitude do ser-para-a-morte sempre vem duplicar a intencionalidade do sentimento comovido por um ente que pertence ao mundo. Não se trata de reduzir a afecção do finito pelo infinito. Abertura, na idéia do infinito, na afecção teológica, da *Jemeinigkeit* do *cogito* e de sua imanência tomadas como autenticidade, para um pensamento que pensa mais do que pensa ou que faz melhor do que pensar. Afectividade des-inter-essada em que a pluralidade à guisa de *proximidade* não tem que se reunir em unidade do Uno; não significa mais uma simples privação de coincidência, uma pura e simples falta de unidade: excelência do amor, da socialidade e do "temor pelos outros", que não é

minha angústia por minha morte própria. A transcendência não seria mais uma imanência malograda. Ela teria a excelência própria do Espírito, precisamante a perfeição ou o Bem.

Que esta afectividade de adoração e esta passividade de admiração possam admitir uma interpretação fenomenológica mais aprofundada, ou que possam ser captadas a partir da análise que se situa diante da ordem interpessoal e da alteridade do outro homem, meu próximo, e da minha responsabilidade por outrem - tudo isso, evidentemente, não é mais do âmbito dos textos cartesianos e não vou desenvolvê-lo aqui . Mas fazer fenomenologia não é somente, contra a sub-repção, o resvalo e a sub-rogação de sentido, garantir a significação da linguagem, ameaçada na sua abstração ou no seu isolamento; não é somente controlá-la, interrogando, na reflexão, os pensamentos que ela ofusca e faz esquecer. É, sobretudo, procurar e evocar, nos horizontes que se abrem em torno das primeiras "intenções" do dado abstrato, a "intriga humana" - ou inter-humana - que é a concretude do seu impensado, que é a necessária "mise en scène" cujas abstrações se desprenderam no dito das palavras e das proposições. E investigar a intriga humana ou inter-humana como a trama da inteligibilidade última. E talvez seja esta, também, a via de retorno da sabedoria do céu sobre a terra.

Que a idéia do infinito, na sua passividade, não deva ser entendida como a área da incerteza da finitude humana, preocupada consigo mesma e incapaz de abraçar o infinito e onde o fato de ser tocado por Deus nada mais seria que um expediente de finitude - é, provavelmente, o desconhecimento da originalidade irredutível da alteridade e da trans-

cendência e uma interpretação puramente negativa da proximidade ética e do amor, a obstinação de dizê-los em termos de imanência, como se a posse e a fusão – ideal da consciência intencional – esgotassem a energia espiritual. Que a proximidade do infinito e a socialidade que ela instaura e comanda possam ser *melhores* que a coincidência e a unidade, que a socialidade tenha, por sua própria pluralidade, uma excelência própria e irredutível, que não se saiba dizê-la em termos de riqueza sem recair no enunciado de uma miséria; que a relação ou a não-in-diferença ao outro não consista, para o outro, em se converter ao mesmo; que a religião não seja o momento de uma economia do ser; que o amor não seja um semideus – certamente é também isto que a idéia do infinito em nós ou a humanidade do homem compreendida como teologia significa. Mas talvez ela ja se anuncie, no próprio despertar da insónia do psiquismo, antes que a finitude do ser ferida pelo infinito seja levada a se recolher num Eu hegemônico e ateu.

"TOTALIDADE E INFINITO"
PREFÁCIO À EDIÇÃO ALEMÃ

Este livro, que se quer e sente de inspiração fenomenológica, procede de longa freqüentação dos textos husserlianos e de incessante atenção a *Sein und Zeit.* Buber e Gabriel Marcel não são ignorados neste texto em que Franz Rosenzweig é evocado desde o prefácio. O livro reivindica também, no pensamento contemporâneo, fidelidade à obra renovadora de Henri Bergson, o qual, notadamente, tornou possíveis várias posições essenciais dos mestres da fenomenologia: libertou, na noção da duração, o tempo de sua obediência à astronomia, o pensamento de sua ligação ao espacial e ao sólido e aos seus prolongamentos tecnológicos e até ao seu exclusivismo teorético.

Totalité et Infini, essai sur l'extériorité, publicado em 1961, abre um discurso filosófico *que Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* saído em 1974, e *De Dieu qui vient à l'idée,* em 1982, prolongam. Certos temas da primeira obra são retomados ou renovados ou retornam, sob outras formas, nos dois últimos; algumas intenções são aí precisadas. Quanto ao teor do discurso aberto há 25 anos e que é um todo, estes temas são variações não contingentes é, sem dúvida, instrutivos, mas que não podem ser considerados na brevidade de um prefácio. Notemos, contudo, dois pontos para evitar mal-entendidos. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* já evita a linguagem ontológica – ou, mais exatamente, eidética – à qual *Totalité et Infini* não cessa de recorrer, para evitar que

sua análise, ao questionar o *conatus essendi* do ser, dê a impressão de repousar sobre o empirismo de uma psicologia. O estatuto da necessidade desta análise deve, certamente, ser determinado, apesar de sua analogia com o do essencial. Por outro lado, não há diferença terminológica alguma na obra *Totalité et lnfini* entre misericórdia ou caridade, fonte do direito de outrem que precede o meu, de um lado, e a justiça, por outro, em que o direito de outrem – mas alcançado após investigação e julgamento – se impõe antes do terceiro. A noção ética geral de justiça é evocada nas duas situações indiferentemente.

Vou apresentar, agora, algumas indicações sobre o espírito geral que caracteriza o discurso aberto na obra *Totalité et lnfini.*

Esse livro contesta que a síntese do saber, a totalidade do ser abraçada pelo *eu transcendental,* a presença captada na representação e o conceito e a interrogação sobre a semântica da forma verbal do ser – estações inevitáveis da Razão – sejam as instâncias últimas do *significativo (sensé).* Reconduzem ou conduzem elas à capacidade de garantir o acordo do mundo e de manifestar assim a Razão até o fim? A razão até o fim ou a paz entre os homens. Para esta paz não basta, talvez, *des-velamento* todas as coisas e as afirmar e confirmar em seu lugar *em si* e *para si* no verdadeiro, em que aparecem em original, *em sua casa* como garantidas, e onde na sua própria exterioridade já se mostram, mas, por esta via, ficam à disposição, e são tomadas e compreendidas, disputadas entre os homens e possuídas, comercializadas e úteis a uns e outros. Mas como uns vêm aos outros? O problema da paz e da razão é abordado em *Totalité et lnfini* a partir de conjuntura diferente e, sem dúvida, mais antiga.

Para além do *em-si e para-si* do desvelado, eis a nudez humana, mais exterior que o fora do mundo – das paisagens, coisas e instituições – a nudez que brada sua estranheza ao

mundo, sua solidão, a morte dissimulada no seu ser – ela brada, no aparecer, a vergonha de sua miséria escondida, brada *com a morte na alma;* a nudez humana interpela-me – interpela o eu que sou – interpela-me por sua fraqueza, sem proteção e sem defesa, por sua nudez; mas interpela-me também por estranha autoridade, imperativa e desarmada, palavra de Deus e verbo no rosto humano. Rosto, já linguagem antes das palavras, linguagem original do rosto humano despojado da postura que ele se dá – ou que suporta – sob nomes próprios, títulos e gêneros do mundo. Linguagem original, já súplica, já, precisamente como tal, miséria, para o em-si do ser, já mendicidade; mas também já imperativo que do mortal, do próximo me faz responder, apesar da minha própria morte, mensagem da difícil santidade, do sacrifício; origem do valor e do bem, idéia da ordem humana na ordem dada ao humano. Linguagem do inaudível, linguagem do inaudito, linguagem do não-dito. Escritura!

Ordem que troca o *eu* na sua individualidade de *ente* ainda fechado no gênero ao qual pertence segundo o ser, ente ainda intercambiável na comunidade lógica da extensão do gênero, mas já desperto para sua unicidade de insubstituível, ordenado à unicidade, logicamente indiscernível, de mônada, para uma unicidade de eleito, na responsabilidade irrecusável que é amor fora de toda concupiscência, mas amor que vincula ao amado, isto é, ao "único no mundo".

De unicidade a unicidade – transcendência; fora de toda mediação – de toda motivação haurível numa comunidade genérica – fora de todo parentesco prévio e de toda síntese *a priori* - amor de estranho a estranho, melhor que a fraternidade no seio da própria fraternidade. Gratuidade da transcendência-ao-outro, interrompendo o ser sempre preocupado com o próprio ser e com sua perseverança no ser. Interrupção absoluta da onto-logia, mas um-pelo-outro da santidade, da proximidade, da socialidade, da paz. Socialida-

de utópica que, no entanto, comanda toda a humanidade em nós e na qual os gregos vislumbraram a ética.

Mandamento na nudez e miséria do outro que ordena a responsabilidade pelo outro: além da ontologia. Palavra de Deus. Teologia que não deriva de especulação alguma sobre o além-mundo, de saber algum que transcende o saber. Fenomenologia do rosto: remontar necessário a Deus, que permitirá reconhecer ou recusar a voz que, nas religiões positivas, fala às crianças ou à infância de cada um dentre nós, já leitores do Livro e intérpretes da Escritura.

A investigação em que se engaja *Totalité et Infini* não consiste, certamente, em questionar a fenomenologia do objeto abrangido pela ciência, da presença que se oferece à apreensão, do ser refletido na sua idéia - do *pensado* que está sempre à medida do seu pensamento - correlação e correspondência do rigoroso paralelismo noético-noemático da intencionalidade que anima a consciência transcendente na admirável obra husserliana. E, sem dúvida, o teorético que, em todas as formas desta consciência (pensamentos, segundo o testamento filosófico de Brentano), permanece o fundamento indispensável ou o modo privilegiado de toda consciência, seja afetiva, axiológica ou volitiva. Mas, no discurso de *Totalité et Infini* não foi esquecido o fato memorável estabelecido por Descartes, em sua terceira *Meditação da Filosofia Primeira,* onde encontrava um pensamento, uma noese, que não estava à medida do seu noema, do seu cogitatum. Uma idéia que proporcionava ao filósofo *deslumbramentos* em vez de se alojar na *evidência* da intuição. Pensamento que pensa mais - ou pensa *melhor* - do que pensava segundo a verdade. Pensamento que respondia também *com adoração* ao Infinito do qual era o pensamento. Para o autor de *Totalité et Infini,* isto redundou em grande admiração, após a lição sobre o paralelismo noético-noemático no ensinamento de seu mestre Husserl, que se declarava

discípulo de Descartes! Perguntou então se ao amor do "amor-da-sabedoria", se ao amor que é a filosofia vinda dos gregos, interessava outra coisa além da certeza dos saberes que investe os objetos ou a certeza maior ainda da reflexão sobre estes saberes; ou se esta sabedoria amada e esperada pelos filósofos não era, para além da sabedoria do conhecer, a sabedoria do amor ou a sabedoria à guisa do amor. Filosofia como amor do amor. Sabedoria que o rosto do outro homem ensina! Não foi ela anunciada pelo Bem além da essência e acima da Idéia do Livro VI da *República* de Platão? Bem, em relação ao qual aparece o próprio ser. Bem, do qual o ser haure a luz de sua manifestação e sua força ontológica. Bem, em vista do qual "toda alma faz o que faz" (*República* 505 e).

Paris, 18 de janeiro de 1987

O OUTRO, UTOPIA E JUSTIÇA

-Seus primeiros trabalhos filosóficos tratam da fenomenologia. Sua reflexão é formada exclusivamente pelo contato com esta tradição?

Emmanuel Lévinas: Publiquei um dos primeiros livros sobre a fenomenologia aparecidos na França e escrevi, pouco mais tarde, um dos primeiros artigos sobre Heidegger. É uma verdade puramente cronológica; mas agrada-me recordá-la. Relatei, em outro lugar, meu encontro com a fenomenologia ao longo de minha formação em Estrasburgo, no excelente Instituto de filosofia, lugar sagrado onde os professores se chamavam Pradines, Carteron, Charles Blondel e Halbwachs – Maurice Halbwachs, da resistência, que não voltou da deportação. Em contrapartida, pouco sublinhei a importância – capital para mim – da referência a Bergson, pano de fundo do ensino desses mestres.

Agora Bergson é pouco citado. Esqueceu-se o acontecimento filosófico maior que ele foi para a universidade francesa e que continua sendo para a filosofia mundial, bem como a parte que lhe toca na constituição da problemática da modernidade. A tematização ontológica do *ser* na sua distinção do *ente* por Heidegger, a investigação do ser sob sua significação verbal, já não está atuante na noção bergsoniana de duração, irredutível à substancialidade do ser ou à substantividade do ente? Pode-se continuar a apresentar Bergson de acordo com a alternativa sugerida pela fórmula banal em que a filosofia do devir é oposta às filosofias do ser?

De outra parte, não se encontra, nas últimas obras de Bergson, a crítica do racionalismo técnico, tão importante na obra de Heidegger? *L'Evolution créatrice* é um discurso de defesa de uma espiritualidade que se liberta do humanismo maquinista. E, em *Les Deux Sources de la morale et de la religion,* a intuição, a saber, o próprio *viver* ou o vivido do "tempo profundo", consciência e saber da duração, se interpretam como relação com outrem e com Deus.

Afeição e amor concretos nestas relações! Sinto-me próximo de certos temas bergsonianos: da duração, em que o espiritual já não se reduz a um acontecimento de puro "saber", em que ele seria a transcendência da relação com alguém, com o outro: amor, amizade, simpatia. Proximidade irredutível às categorias espaciais ou a modos de objetivação e de tematização. Haveria na recusa de procurar o sentido da realidade segundo a persistência dos sólidos, na ascensão bergsoniana ao *devir* das coisas, algo como o enunciado do *ser-verbo,* do *ser-acontecimento.* Bergson está na origem de toda uma trama de noções filosóficas contemporâneas; devo a ele, sem dúvida, minhas modestas iniciativas especulativas. Deve-se muito à marca impressa pelo bergsonismo no ensino e nas leituras dos anos vinte.

- *Voltemos à fenomenologia. Foi igualmente ao longo de sua formação em Estrasburgo que você a encontrou. Da senhorita Pfeiffer, que lia* Recherches logiques *ainda não traduzidas na época, tomou conhecimento do nome de Husserl. 7\ seguir, traduziu, com ela, as* Méditations cartésiennes. *Seu primeiro artigo na* Revue philosophique, *em 1929, versava sobre as* Idées *de Edmund Husserl (sua obra de 1913). Foi assim que cursou, em 1928, em Friburgo, o último semestre de ensino de Husserl, e o primeiro de Heidegger. Como interpreta, hoje, a passagem do fundador do método fenomenológico a seu discípulo reputado o mais original?*

– Que entende com esta passagem? Será o fato de *um* como o *outro* falarem de fenomenologia ou o fato de os leitores de Husserl se acharem preparados para a leitura de Heidegger? Houve, na verdade, para os husserlianos que liam, em 1927, *Sein und Zeit,* que acabava de ser publicado, a um tempo o sentimento de uma novidade do questionamento e de seus horizontes e a certeza de que, para esta maravilha das análises e dos projetos, se chegava brilhantemente preparado pela obra fenomenológica de Husserl.

As críticas do próprio Husserl tardaram em vir. Desde o começo, o mestre devia estar deslumbrado com a riqueza das análises fenomenológicas de5eín *und Zeit* ainda compatíveis com os gestos, as possibilidades e os procedimentos característicos do método husserliano, não obstante aquilo que, de modo genial, abrem de inesperado, mesmo que já inspirado alhures. Só mais tarde, na releitura do livro, é que Husserl compreendeu e percebeu estes afastamentos. Dispõe-se, ao que parece, de anotações marginais que testemunham esta leitura crítica. Husserl permanecia convencido de que Heidegger fora o seu discípulo mais dotado, mas permanecia sempre sensível às discordâncias. Sobre aquele que havia deliberadamente escolhido como sucessor, falava ao professor Max Muller: "Heidegger sempre me impressionou fortemente, mas nunca me influenciou".

- Depois do livro de Victor Farias, uma discussão sobre o nazismo de Heidegger entrou em cena e ocupou as manchetes na França. Pouco importa o que se possa pensar sobre a fecundidade desta polêmica, a questão que se é tentado a colocar-lhe é esta: era possível antecipá-la, a partir da descoberta precoce da obra de Heidegger?

– Sabia-se quase tudo o que diz Farias. Na França, conheciam-se as posições políticas de Heidegger já antes de 1933. Houve, logo após a guerra, em Paris, discussões que

amainaram ou adormeceram e que Farias terá redespertado. Em 1930, era difícil prever as tentações que o nacional-socialismo podia representar para um Heidegger! Na minha intervenção, bem recente, no colóquio organizado pelo Colégio internacional de filosofia - mas ainda anterior ao livro de Farias - eu lembrava, malgrado minha admiração por *Sein und Zeit,* este problema moral. Depois de Farias, alguns detalhes se tornam precisos, mas nada aí é essencialmente inédito.

O essencial é a própria obra ou, ao menos, *Sein und Zeit,* que permanece um dos mais importantes livros da História da filosofia, mesmo para aqueles que o recusam ou o contestam. Não há, certamente, em suas páginas, qualquer fórmula expressamente referível às teses do nacional-socialismo, mas a construção comporta ângulos ambíguos em que eles podem ser postos. De minha parte, lembraria a noção, primordial neste sistema, da autenticidade, da *Eigentlichkeit* - pensada a partir do meu, do todo próprio, a partir da *Jemeinigkeit,* contração original do eu na minheidade (mienneté) (Sein *und Zeit,* § 9), a partir de um *a si* e *para si* em sua autopertença inalienável. Podemos, com efeito, admirar-nos de que, na antropologia de *Sein und Zeit,* em que todas as articulações características da concretude humana, para além dos tradicionais atributos do "animal racional", são reconduzidas, sob o título de *existenciários,* a um nível ontológico, falte a filosofia da troca comercial em que os desejos e preocupações dos homens se confrontam e onde o dinheiro - seria ele simples *Zuhandenheit**? - é um modo da medida que torna possíveis igualdade, paz e "justo preço" nesta confrontação, apesar e antes de seu *Verfallen*** em capitalismo escravagista e em Mamon. Pensada a partir da

minheidade, a autenticidade deve permanecer isenta de toda influência sofrida, sem mescla, sem qualquer dívida, fora de tudo o que comprometeria a não-intercambialidade, a unidade deste eu da "minheidade". Eu a perseverar, acima de tudo, da banalidade vulgar do pronome indefinido "a gente", em que o eu corre o risco de se degradar, mesmo que o veemente desprezo que sua banalidade medíocre inspira possa estender-se depressa à parte justa do comum no universal da democracia.

Bem recentemente, tomei conhecimento de que o filósofo Adorno já denunciava este jargão da autenticidade. Este jargão exprime, contudo, uma "nobreza", a de sangue e de espada. Comporta, assim, outras ameaças numa filosofia sem vulgaridade. A unicidade do eu humano, que nada deveria alienar, é aqui pensada a partir da morte: cada um morre por si. Inalienável identidade no morrer! Sacrificar-se por um outro não torna o outro imortal. Certamente, o eu se mantém no mundo em relação com os outros, mas onde, na verdade, ninguém saberia morrer por outra pessoa. E neste existir-para-morrer, neste *ser-para-a-morte,* a lucidez da angústia acede ao nada sem daí se evadir vãmente no medo. Autenticidade originária, em que, porém, para Heidegger, sem mais se dissolvem ou "saltam" todas as "relações aos outros", em que se interrompe o sentido (sensé) do *ser-aí.* Temível autenticidade! O senhor vê o que eu recusaria.

Seria eu, então, amigo do inautêntico? Mas a autenticidade do eu, sua unicidade, deriva desta possessiva "minheidade" sem mescla, de si para si, altiva virilidade "mais preciosa que a vida", mais autêntica que o amor ou que a preocupação por outrem. Unicidade que não se obtém sob a diferença que manifesta *fulano* ou *sicrano*, indivíduos distintos pertencentes à extensão do mesmo gênero lógico, pois, membros desta extensão, eles precisamente não são únicos em seu gênero.

A unicidade me parece tomar sentido a partir da impermutabilidade que vem do eu, ou a ele é devida, na concretude de uma responsabilidade por outrem: responsabilidade que lhe incumbiria imediatamente na própria percepção de outrem, mas como se nesta representação, nesta presença, ela já precedesse esta percepção, como se ela já estivesse aí, mais velha que o presente, e, por isso, responsabilidade indeclinável, duma ordem estranha ao saber; como se, de toda a eternidade, o eu fosse o primeiro chamado a esta responsabilidade; impermutável e assim único, assim eu, refém eleito, o eleito. Ética do encontro, socialidade. Desde toda a eternidade um homem responde por um outro. De único a único. Que ele me olhe ou não, "ele me diz respeito"; devo responder por ele. Chamo rosto o que, assim," em outrem, diz respeito ao eu - me concerne - lembrando, por detrás da postura que ele exibe em seu retrato, seu abandono, seu desamparo e sua mortalidade, e seu apelo à minha antiga responsabilidade, como se ele fosse único no mundo - amado. Apelo do rosto do próximo que, em sua urgência ética, adia ou apaga as obrigações que o "eu interpelado" deve a si próprio e onde a preocupação pela morte de outrem pode, no entanto, ser mais importante para o eu do que a preocupação consigo. A autenticidade do eu seria esta escuta de primeiro chamado, esta atenção ao outro sem sub-rogação e, assim, já, a fidelidade aos valores malgrado sua própria mortalidade. Possibilidade do sacrifício como sentido da aventura humana! Algo de significativo (sensé), apesar da morte, mesmo sem ressurreição! Sentido último do amor sem concupiscência e dum eu que não é mais abominável.

Faço uso, aparentemente, de uma terminologia religiosa: falo da unicidade do eu a partir da *eleição,* à qual lhe seria difícil de se esquivar, pois ela o constitui; (falo) duma dívida no eu, mais antiga que todo empréstimo. Esta maneira de tratar de uma noção, fazendo valer a concretude de uma situação em que originalmente ela toma sentido, me parece

essencial à fenomenologia. Ela é pressuposta em tudo o que acabo de dizer.

Em todas estas reflexões perfila-se o valer da santidade como o mais profundo desconcerto do ser e do pensamento através do advento do homem. Ao interessamento do ser, à sua essência primordial que é *conatus essendi,* perseverança para com e contra tudo e todos, obstinação a ser-aí, o humano - amor do outro, responsabilidade pelo próximo, eventual morrer-pelo-outro, o sacrifício até o louco pensamento em que o morrer do outro pode me preocupar bem antes, e mais, que minha própria morte-o humano significa o começo de uma racionalidade nova e de além do ser. Racionalidade do Bem, mais alta que toda a essência. Inteligibilidade da bondade. Esta possibilidade de conferir, no sacrifício, um sentido ao outro e ao mundo que, sem mim, conta para mim, e pelo qual eu respondo (malgrado a grande dissolução, no morrer, das relações com todo outro, que Heidegger anuncia no § 50 de Sein *undZeit*) não é certamente o sobreviver. E um êxtase para um futuro que *conta* para o eu e pelo qual ele tem que responder: mas sem-eu futuro, significativo (sensé) e futuro, que não é mais o por-vir de um presente protendido.

Estas análises reduzidas a seus dados primordiais não esgotam a fenomenologia da alteridade. Só posso mencionar a problemática que vislumbrei, há quarenta anos, num pequeno livro intitulado *Le Temps et l'Autre,* através da reflexão sobre o erotismo e a paternidade, e onde a meditação sobre a ambigüidade da sexualidade e do amor sem concupiscência da santidade abre perspectivas a explorar.

- Esta definição da santidade nos situa no absoluto. Compreende-se bem que aí se trata de exigência ética, por via da insistência sobre a noção de gratuidade e não sobre a de recompensa. Todavia, ao colocar o acento sobre este aspecto,

ao sustentar o senhor mesmo o caráter de impossibilidade, não teme que se lhe tache a concepção de ser utópica; e o filósofo que é, de negligenciar o registro político desta exigência? Sem dúvida, é aí que intervém a idéia de um "terceiro"?

O que chamo de responsabilidade por outrem, ou amor sem concupiscência, o eu só pode encontrar sua exigência em si próprio; ela está no seu "eis-me aqui" do *eu,* em sua unicidade não intercambiável de eleito. Ela é originalmente sem reciprocidade, pois traria o risco de comprometer sua gratuidade ou graça, ou caridade incondicional. Mas a ordem da justiça dos indivíduos responsáveis uns pelos outros surge não para restabelecer esta reciprocidade entre o eu e seu outro, mas por causa do terceiro que, ao lado deste que me é um outro, me é "também um outro".

O eu, precisamente enquanto responsável pelo outro e o terceiro, não pode ficar indiferente a suas interações e, na caridade com um, não se pode eximir de seu amor pelo outro. O eu (moi), o eu (je), não se pode ater à unicidade incomparável de cada um, que o rosto exprime. Atrás das singularidades únicas, é preciso entrever indivíduos do *gênero, é* preciso compará-los, julgá-los e condená-los. Sutil ambigüidade de individual e de único, de pessoal e de absoluto, da máscara e do rosto. Eis a hora da justiça inevitável que a própria caridade todavia exige.

É a hora da Justiça, da comparação dos incomparáveis "juntando-se" em espécies e gênero humanos. É hora das instituições habilitadas a julgar e a hora dos Estados em que as instituições se consolidam e a hora da Lei universal que é sempre a *dura lex* e a hora dos cidadãos iguais diante da lei.

É necessário que estes eleitos, acima do comum, encontrem para si, como todas as coisas, um lugar na hierarquia dos conceitos, é necessária a reciprocidade dos deveres e dos direitos. É preciso que à Bíblia - a primeira a ensinar a ini-

mitável singularidade, a unicidade "semel-factiva" de cada alma – se juntem os escritos gregos, versados em espécies e em gêneros. E a hora do Ocidente! Hora da justiça que todavia a caridade exigiu. Eu o tenho dito: é em nome da responsabilidade por outrem, da misericórdia, da bondade às quais apela o rosto do outro homem que todo o discurso da justiça se põe em movimento, sejam quais forem as limitações e os rigores da *dura lex* que ele terá trazido à infinita benevolência para com outrem. Infinito inesquecível, rigores sempre a abrandar. Justiça a se tornar sempre mais sábia em nome, em memória da bondade original do homem para com seu outro, em que, num des-inter-essamento ético – palavra de Deus! – se interrompe o esforço inter-essado do ser bruto a perseverar em ser. Justiça sempre a ser aperfeiçoada contra suas próprias durezas.

Talvez esteja aí a própria excelência da democracia cujo intrínseco liberalismo corresponde ao incessante remorso profundo da justiça: legislação sempre inacabada, sempre retomada, legislação aberta ao melhor. Ela atesta uma excelência ética e sua origem na bondade, da qual a distanciam todavia – talvez cada dia um pouco menos – os necessários cálculos que uma socialidade múltipla impõe, cálculos que recomeçam sem cessar. Haveria assim – na vivência do bem sob a liberdade das revisões – progresso da Razão. Má consciência da Justiça! Ela sabe que não é tão justa quanto é boa a bondade que a suscita. Contudo, quando ela a esquece, corre o risco de soçobrar num regime totalitário e stalinista, e de perder, nas deduções ideológicas, o dom da invenção de formas novas de humana coexistência.

Vassilij Grossmann, em *Vie et Destin* – livro tão impressionante que apareceu logo após as crises maiores de nosso século – vai ainda mais longe. Ele pensa que a "pequena bondade", praticada por um homem em favor de seu próximo, se perde e se deforma desde o momento em que procura

ser organização e universalidade e sistema, desde o momento em que pretende ser doutrina, tratado de política e de teologia, Partido, Estado e mesmo Igreja. Ela permaneceria, contudo, o único refúgio do Bem no Ser. Invicta, esta pequena bondade sofre a violência do Mal, que não poderia nem vencer nem expulsar. Pequena bondade realizada apenas de homem para homem, sem atravessar os lugares e os espaços onde se desenrolam acontecimentos e forças! Notável utopia do Bem ou o segredo de seu além.

Utopia, transcendência. Inspirada pelo amor do próximo, a justiça racional fica restrita aos processos e não pode igualar a bondade que a chama e anima. Mas surgida dos recursos infinitos do eu singular, a bondade, ao responder sem razões e sem reservas ao apelo do rosto, sabe encontrar sendas para ir a este rosto que sofre, sem contudo desmentir o veredicto. Sempre admirei o apólogo talmúdico que, no tratado *Roch Hachana* 17*b*, se apresenta como tentativa de reduzir a contradição aparente entre dois versículos da Escritura: *Deuteronômio* 10,17e *Números* 6,25. O primeiro texto ensinaria o rigor e a imparcialidade estrita da justiça querida por Deus: dele está excluída toda *acepção do rosto*. O segundo texto tem outra linguagem. Prevê a face luminosa de Deus voltada para o homem submetido ao julgamento, iluminando-o com sua luz, acolhendo-o em sua graça. A contradição resolver-se-ia na sabedoria de Rabi Aquiba. De acordo com este eminente doutor rabínico, o primeiro texto concerniria à justiça, tal qual se desenrola antes do veredicto, e o segundo precisa as possibilidades do após-veredicto. Justiça e caridade. Este após-veredicto, com suas possibilidades de misericórdia, pertence ainda inteiramente - de pleno direito - à obra da justiça. Dever-se-ia pensar, em decorrência disso, que a pena de morte não pertence pelo mesmo título às categorias de justiça?

Toda a vida de uma nação, para além da formal adição de indivíduos pondo-se *para si,* isto é, habitando sua terra e lutando por ela, por seu lugar, por seu Da-sein, dissimula ou revela - ou, pelo menos, deixa entrever - homens que, antes de qualquer empréstimo, têm dívidas, devem dedicar-se ao próximo, são responsáveis - eleitos e únicos - e nesta responsabilidade querem a paz, a justiça e a razão. Utopia! Esta maneira de compreender o sentido do humano - o próprio des-inter-essamento de seu ser - não começa com o pensar na preocupação que os homens têm com os lugares onde eles fazem questão de manter-se-no-ser. Penso, antes de tudo, no *para-o-outro* neles, em que o humano interrompe, na aventura de uma santidade possível, a pura obstinação em ser e suas guerras. Não posso esquecer o pensamento de Pascal: "Meu lugar ao sol. Eis o começo e a imagem da usurpação de toda a terra".

- "A ética seria a evocação desta famosa dívida que eu jamais contraí". O senhor desenvolveu a idéia de que minha responsabilidade me é lembrada no rosto do outro homem. Mas todo homem é este "outro" homem? Não há, por vezes, defecção do sentido, rostos de brutos?

- Jean-Toussaint Desanti perguntava a um jovem japonês, que comentava meus trabalhos por ocasião de uma defesa de tese, se um SS tem o que eu entendo por um rosto. Questão perturbadora que postula, a meu juízo, uma resposta afirmativa. Resposta afirmativa de qualquer modo dolorosa! Pude dizer, quando da questão Barbie: Honra ao Ocidente! Mesmo em relação àqueles cuja "crueldade" jamais passou por um tribunal, a justiça continua a ser exercida. O acusado considerado como inocente tem direito a uma defesa, a atenções. É admirável que a justiça tenha funcionado desta maneira, apesar da atmosfera apocalíptica *(Les Dossiers du Qlobe,* p. 21).

É preciso dizer também que, em minha maneira de me expressar, a palavra *rosto* não deve ser entendida de modo estreito. Esta possibilidade para o humano de significar em sua unicidade, na humildade de sua indigência e mortalidade, a altura de seu apelo – palavra de Deus – que lembra minha responsabilidade por ele e minha eleição de único a esta responsabilidade, pode vir da nudez de um braço esculpido por Rodin.

Grossmann conta em *Vie et Destin* como em *Loubianka,* em Moscou, diante do famoso guiché onde se podia enviar cartas e pacotes aos parentes e amigos presos por "delitos políticos" ou obter notícias deles, as pessoas faziam fila – lendo, cada um sobre a nuca da pessoa que a precedia, os sentimentos e as esperanças de sua miséria.

- £ a nuca é um rosto ...

– Grossmann não diz que a nuca seja um rosto, mas que nela se lê toda a fraqueza, toda a mortalidade, toda a mortalidade nua e desarmada do outro. Ele não o diz assim, mas o rosto pode tomar sentido a partir do que é o "contrário" do rosto! O rosto não é, pois, cor dos olhos, forma do nariz, frescor das faces, etc.

- Uma última questão: qual é a preocupação primordial, hoje, em seu trabalho?

– Meu tema de investigação essencial é o da deformalização da noção do tempo. Kant considera-o forma de toda experiência. Toda experiência humana reveste-se, com efeito, da forma temporal. A filosofia transcendental proveniente de Kant preenchia esta forma de conteúdo sensível vindo da experiência ou, a partir de Hegel, conduzia dialeticamente esta forma para um conteúdo. Estes filósofos jamais exigiram para a constituição desta mesma forma da temporalidade uma *condição* em certa *conjuntura* de "matéria" ou de acon-

tecimentos, num conteúdo significativo (sensé) de algum modo anterior à forma. A constituição do tempo em Husserl é ainda uma constituição do tempo a partir duma consciência já efetiva da presença em seu desvanecimento, em sua "retenção", em sua iminência e sua antecipação - desvanecimento e iminência que já implicam aquilo que se quer construir, mesmo que não seja fornecida indicação alguma sobre a situação empírica privilegiada à qual estes modos de desvanecimento no passado e da iminência no futuro estariam ligados.

Em conseqüência, o que parece notável em Heidegger é precisamente o fato de pôr a questão de saber quais são as situações ou as circunstâncias características da existência concreta às quais a passagem do passado, a "presentificação" do presente e a futurição do futuro - chamadas *êxtases* - estão essencial e originalmente ligadas. O fato de ser sem ter podido escolhê-lo; de ter de se haver com possíveis sempre já encetados sem nós - êxtase do "desde agora"; o fato de um domínio sobre as coisas, junto a elas na representação ou no conhecer - êxtase do presente; o fato de existir-para-a-morte - êxtase do futuro: eis, mais ou menos, pois a filosofia é mais sábia, a abertura heideggeriana.

Franz Rosenzweig, por sua vez, e sem recorrer à mesma terminologia nem se referir às mesmas situações, também procurou as "circunstâncias privilegiadas" do vivido em que se constitui a temporalidade. Ele pensará o passado, a partir da idéia e da consciência religiosa, da criação; o presente, a partir da escuta e da acolhida da revelação; e o futuro, a partir da esperança da redenção, elevando assim estas referências bíblicas do pensamento ao nível das condições da própria temporalidade. As referências bíblicas são reivindicadas como modos da consciência humana original, comuns a uma imensa parte da humanidade. A audácia filosófica de Rosenzweig consiste precisamente em referir o passado à criação e

não a criação ao passado, o presente à Revelação e não a Revelação ao presente, o futuro à Redenção e não a Redenção ao futuro.

Talvez, meu discurso sobre o que lhe disse acerca da obrigação para com outrem, anterior a todo contrato – referência a um passado que nunca foi presente! – sobre o morrer pelo outro – referência a um futuro que jamais será meu presente – lhe pareça, após esta última evocação de Heidegger e de Rosenzweig, como um prefácio a investigações possíveis *(Matéria recolhida por J.M. e J.R.).*

ANEXO

PRÓLOGO

A Ontologia é Fundamental?

Texto publicado em *Revue de métaphysique et de morale,n* I,

0 Eue a Totalidade

Texto publicado em *Revue de métaphysique et de morale,* n 4,

Lévy-Bruhl e a Filosofia Contemporânea

Texto publicado em *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* n 4, outubro-dezembro de 1957.

Um Deus Homem?

Uma Nova Racionalidade

Hermenêutica e Além

A Filosofia e o Despertar

O Sofrimento Inútil

Texto publicado em *Giornale di Metafísica,* n 4, em 1982,

Filosofia, Justiça e Amor

A Consciência Não-Intencional

Texto publicado em *Philosophes critiques d'eux-mêmes,* sob os

Dialogue, publicado em *Christlicher Qlaube in der modernen Qesells-*

Do *Uno ao Outro*

e modificado em *Encyclopédie Philosophique Universelle,* PUF, 1989.

Diacronia e Representação

no Canadá, publicado em *Revue de l'Université d'Ottawa,* n° 4,

Determinação Filosófica da Idéia de Cultura

Sobre a Unicidade

Texto publicado em *Archivio di Filosofia,* n 1-3, 1986.

"Morrer Por..."

Direitos do Homem e Boa Vontade

Texto publicado em *Indivisibilité des droits de l'homme,* Éditions

Totalidade e Infinito. Ensaio Sobre a Exterioridade

Diálogo Sobre o Pensar-no-Outro

Sobre a Idéia do Infinito em Nós

Texto publicado em *la Passion et la Raison,* PUF, 1988.

0 Outro, Utopia e justiça

Eis por que *Entre nós* é um título singular na obra filosófica de Emmanuel Lévinas. Ao seu modo, é o livro dos livros, a chave que permite entrar com pé firme num dos pensamentos mais originais e mais fortes deste nosso tempo. Emmanuel Lévinas explica-se, desenvolve, precisa. Aprofunda as grandes teses que trabalha desde *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence.*

O Autor

Emmanuel Lévinas nasceu em Kovno, Lituânia, em 1906. Faleceu em Paris aos 25 de dezembro de 1995. Deixou atrás de si um trabalho filosófico excepcional, em todos os sentidos do termo. Sair do ser, romper com o círculo egoísta de uma filosofia que vem desde Parmênides até Heidegger, é o seu propósito. Isto leva-o ao questionamento ético, o centro de seu pensar filosófico. Suas obras são várias, sendo *Entre nós* uma espécie de síntese do seu pensamento. Outras obras famosas dele são *Difficile Liberte* e *Éthique et Infini.*

Apelo do rosto do próximo que, em sua urgência ética, adia ou apaga as obrigações que o "eu interpelado" deve a si próprio e onde a preocupação com a morte de outrem pode ser mais importante para o eu do que a preocupação consigo. A autenticidade do eu seria a escuta de primeiro chamado, esta atenção ao outro sem sub-rogação e assim, já, a fidelidade aos valores malgrado sua própria mortalidade. Possibilidade do sacrifício como sentido da aventura humana! Algo significativo, apesar da morte, mesmo sem ressurreição! Sentido último do amor sem concupiscência e dum eu que não é mais abominável.
VOZES
Uma vida pelo bom livro
ISBN 85.326.161
9 788532 616128